ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

Coburger Landes-Bücherei

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

Coburger
Landes
Bücherei

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VORREDE.

Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, fasslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verschiedene Absichten hatte, so musste er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächst wollte er das Studium derjenigen Philosophie, die der Stolz und der Segen unsers ablaufenden Jahrhunderts ist, befördern und allgemeiner machen. Da es nun stets des V. Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser der-

felben der Ueberblick noch mehr erfchwert; und die Auffaffung des Ganzen faft unmöglich geworden feyn. Demohngeachtet würde fich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erftenmal durchgelefen hat, öfters bei diefer und jener Stelle eine Erläuterung gewünfcht haben. *) Und diefem fo natürlichen Wunfche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinanderfetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetifcher Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritifche Philofophie mit Erfolg, d. h. fo, dafs er nicht nur die Lehren derfelben verftehe, fondern fich auch von den Wahrheiten derfelben überzeuge, ftudiren will, der mufs Kants fämmtliche critifche Schriften, fo wie fie in den Marginalien geordnet find, wenigftens zweimal lefen. Das erftemal mit Hülfe der Marginalien kurforifch. Er lefe nehmlich erft den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, fo weifs er, worauf es ankömmt; dann lefe er Kants Vortrag felbft, und fodann den Satz in den Marginalien noch einmal, fo wird er meiftentheils den

*) So verlangte ein Recenfent in der Oberdeutfchen Literaturzeitung, die Marginalien follten ihm die Dienfte eines Commentars leiften, was fie doch nicht find, und nicht feyn können.

Sinn des Kantischen Vortrags schon gefaſst haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überlese man, um der Uebersicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieser Abtheilung, also zu Abtheilung I. der Einl. die 5 ersten, noch einmal. Und so gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverständlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, so streiche man sich diese Stellen und Beweise vor der Hand an. Nach Endigung dieser kursorischen Lektüre sämmtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Cursus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. In demselben wird man nicht nur über die angestrichenen Stellen und Beweise, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, sondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es soll keine Seite der critischen Schriften Kants in demselben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei diesem Wörterbuche nun hauptsächlich darauf an, ob ich den möglichsten Grad der Faſs-

lichkeit erreicht habe, ſo daſs es auch wirklich erläutert und nicht noch mehr verdunkelt. Dieſe Faſslichkeit habe ich theils durch den Vortrag ſelbſt, theils durch die gegebenen Beiſpiele zu bewirken geſucht. Da aber Beiſpiele nicht immer möglich ſind, oder doch nicht immer ausſchlieſsend den Fall enthalten, den ſie erläutern ſollen; da es ferner unmöglich iſt, überall einem Jeden, der ohne alle Vorkenntniſſe iſt, faſslich genug zu ſeyn, weil dieſes zu einer Weitläuftigkeit ohne Ende führen würde, ſo kömmt uns hier die alphabetiſche Ordnung ſehr zu Hülfe. Bei einem ſyſtematiſchen Vortrage gewinnt die Ueberzeugung, das iſt unläugbar, jede Wahrheit ſteht bei demſelben an ihrer Stelle, aber jede Wahrheit wird auch nur einmal vorgetragen, und von Einer Seite betrachtet, nehmlich der, die an der Stelle des Syſtems, wo ſie ſteht, die wichtigſte iſt. Bei einer alphabetiſchen Ordnung hingegen iſt das Syſtem zerriſſen, und folglich müſſen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einfluſs haben, von der Seite vorgetragen werden, von welcher ſie für dieſen Begriff wichtig ſind; und dies giebt nun Veranlaſſung, die Hauptſätze eines Syſtems auf allen Seiten zu betrachten, und dadurch der Deutlichkeit der Einſicht zu Hülfe zu kommen, für die vielleicht hier

und dort der erwähnte unvermeidliche Mangel an Faſslichkeit beim Vortrage des Hauptſatzes ein Hinderniſs war.

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrſätze der kritiſchen Philosophie faſslich und verſtändlich darzulegen, beſteht darin, daſs ich ſie nicht ſelten mit den Lehrſätzen andrer Philoſophen über denſelben Gegenſtand, z. B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u. ſ. w. verglichen und das Unterſcheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache dieſer Männer ausgedrückt, oder ſie an den Vortrag derſelben angeknüpft. Hierdurch hoffe ich, die Sache, auf die es ankömmt, vornehmlich denen verſtändlich zu machen, die in dem Geiſt eines dieſer Männer zu denken gewohnt, und mit dem Syſtem derſelben vertraut ſind. Durch ſolche Zuſammenſtellungen habe ich bloſs Licht über meinen Gegenſtand zu verbreiten geſucht, und es mir weder im Herzen, noch in meinem Ausdruck erlaubt, die verdienten Denker der Vorzeit darum zu verachten oder zu miſshandeln, weil ſie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unſer groſser Zeitgenoſſe uns hinführte. Auch ſie haben redlich das Ihrige gethan, und ohne Sie würden wir noch heute am Anfange des Weges ſtehen, der nun hinter uns iſt. Sie haben das Verdienſt, daſs ſie alle auf Erkenntniſs

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich sehr unrecht thun, wenn wir sie bloss nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente schätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann. Diese liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordwestliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und grossen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unsern Tagen vergeblich suchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die sie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch warlich nicht unnütz und ganz umsonst sind. Und so beurtheile ich auch alle die misslingenden Versuche der achtungswürdigen und verdienten Philosophen, die noch kürzere, noch sicherere Wege aufsuchen wollen, als der ist, den die Critik so richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern muss, dass der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen seinen kleinsten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt ist; so verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewiſs jene Bemühungen ſo vieler wahren Denker haben müſſen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philoſophie, kalt, unpartheiiſch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber ſo wie ſie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniſs und Wahrheit, ſo ſind ehrſüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und ſie zieht nie den Menſchen, ſondern nur Behauptungen vor ihren Richterſtuhl, liebt und ſchätzt aber auch ſelbſt die Bemühungen der Irrenden.

Auf dieſe Weiſe habe ich nun geſucht, vollſtändig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrſätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiſten, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geſchichte der Philoſophie gegeben, und die Lehrſätze der alten Philoſophen mit denen des groſsen Denkers, deſſen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verſpreche ich keine Vollſtändigkeit. Ein jeder Leſer hat nun in ſeinem Exemplare die Fächer, auf die er bei ſeiner Lectüre andrer philoſophiſchen Schriften alter und neuer Zeit Rückſicht nehmen kann, und es wird gewiſs eine belohnende Arbeit ſeyn, wenn er für ſich ſelbſt nach und nach die Geſchichte jedes Artikels

dadurch entstehen sieht, dass er die Meinungen früherer Denker, so wie sie ihm bekannt werden, nach diesem Artikel ordnet.

Nicht alle Artikel können von gleicher Wichtigkeit seyn, nicht alle können auch mit gleichem Erfolg und Interesse bearbeitet seyn. Aber alle werden hoffentlich so viel enthalten, als hinreicht, den Begriff, von dem die Rede ist, ins Licht zu setzen. In mehreren Artikeln habe ich versucht, die Wissenschaft zu erweitern; ich wollte dadurch das Werk auch dem Kenner interessant machen, so wie es dem Lehrer zum Repertorium dienen kann. Diese Nebenzwecke haben indessen nicht nur in dem Maasse erreicht werden können, als jener Hauptzweck, das Studium der kritischen Philosophie für den Nichtkenner zu erleichtern. Ich nehme dabei an, dass ein solcher Nichtkenner in der Mathematik nicht bewandert sei, daher bin ich vornehmlich bemühet gewesen, die so unentbehrlichen mathematischen Vorkenntnisse da, wo es nöthig war, zu ergänzen.

Dieses Wörterbuch umfasst übrigens nur die kritischen und diejenigen dogmatischen Schriften Kants, die nach seinen kritischen Schriften erschienen sind. Von den ältern kann höchstens nur dann die Rede seyn,

wenn ſie etwas in ſeinen neuern Schriften erläutern und aufklären.

Die erſte Abtheilung des erſten Bandes dieſes Werks enthält bloſs den Buchſtaben A, und man möchte alſo fürchten, daſs aus vier Bänden zwölf, und aus 8 Abtheilungen 24 werden könnten. Allein, da ich wünſchte, daſs die Leſer die erſten Abtheilungen ſogleich brauchbar finden möchten, ohne erſt auf die folgenden Abtheilungen warten zu dürfen, ſo habe ich manche Artikel in den erſten Abtheilungen weitläuftiger ausarbeiten, und manches hineinbringen müſſen, was ſonſt wohl in andere Artikel zu verweiſen geweſen wäre. Dieſes kömmt mir alſo in den folgenden Abtheilungen wieder zu Gute, und ich hoffe daher, ſchon in der zweiten Abtheilung die Buchſtaben B und C, wo nicht auch D, liefern zu können. In dieſer Abtheilung werden vielleicht die Artikel Begriff, Bewegung, Bewegungsvermögen der Seele und Beweis einige Aufmerkſamkeit verdienen. Der Artikel Bewegung wird eine erläuternde Ueberſicht der Hauptſachen aus dem, für ſo viele noch verſchloſſenen, aber äuſserſt intereſſanten und wichtigen Kantiſchen Werk über die metaphyſiſche Naturlehre enthalten.

Die historischen Artikel über einzelne Philosophen und ihre Lehrsätze reichen nur so weit, als es zu unserm Zweck dient, und ich hoffe daher, daſs sie den Lesern des Wörterbuchs nicht unnütz seyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf diese Weise unter dem Worte Berkley eine Nachricht von diesem Philosophen und seinem Idealismus aus einer seiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, sind gewissenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche selbst, woraus sie genommen ist, im Zusammenhange nachgelesen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn dieses Wörterbuch, seinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philosophische Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt so wohlthätig vorleuchtet.

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, daſs der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntniſs ist *a posteriori*, heiſst also, sie kann ihre Erkenntniſsquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntniſs nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewuſst ist. Daſs ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewuſst, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniſs, daſs ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniſs, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst muſs nehmlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntniſs, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntniſs kömmt hinter der Erfahrung her. Erst muſs man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, daſs ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder bloſs die Veranlassung zu einer Erkenntniſs seyn, bewirken, daſs ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntniſs erlange, oder sie sind

wirklich das, woraus allein die Erkenntniss entstehen kann. Ich sehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wissen, ich zähle sie zu dem Ende so, dass ich immer zwei zusammen nehme, und finde, dass wenn ich dieses zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Diese Aepfel sind also dadurch, dass ich sie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniss, dass diese Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich sie fasste, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich diese vier Aepfel, je zwei und zwei, zusammen fasse, 24 mal verändern. Um nun gewiss zu seyn, dass es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich sie nach zweien zusammen genommen habe, dass ich vier Aepfel zähle, müsste ich sie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüsste ich erst wirklich aus der Erfahrung, dass zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier sind, aber ich wüsste es auch nur von den vieren, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüsste ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären sie auch derselben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüsste es auch noch nicht von andern Dingen. Gesetzt nun, es läge in uns selbst ein Grund, der jeden Menschen, auch selbst denjenigen, der diesen Grund nicht kennt, nöthigte, sobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei sei immer vier, es möchten diese oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen seyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; so hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar diese Behauptung veranlasst, aber er wäre doch nicht der Grund derselben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, so wie hier, die Veranlassung zu einer Erkenntniss, so sagt man, die Erkenntniss entstehe mit der Erfahrung, sie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an (M. I. 1. C. 1.); ist aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, dass nur durch ihn allein die Erkenntniss entstehen kann (1), so sagt man, die Erkenntniss entspringe aus der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heisst sie *a posteriori*, und die Erfahrung ist dann eine Erkenntnissquelle *a posteriori*.

3. Alle Erkenntniſs fängt, der Zeit nach, **mit** der Erfahrung an (M. I. 1.). **Euler** drückt dieſes (Briefe an eine deutſche Prinzeſſin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) ſo aus: „Der erſte Stoff (zur Erkenntniſs, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelſt der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erſte Vermögen der Seele iſt, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, ſo würde das Erkenntniſsvermögen *nicht* zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit geſetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniſs, noch Veranlaſſung, etwa einen Stoff zur Erkenntniſs aus ſich ſelbſt zu nehmen. **Heydenreich** ſagt daher (deutſche Monatsſchr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philoſophiſchen Empiriker (welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten) haben in ſo fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unſerm Bewuſstſeyn gelangt, und man die veranlaſſende Urſach (der Entwickelung) aller unſerer Begriffe in Empfindungen des äuſsern und des innern Sinnes ſuchen muſs.“

4. Eine Erkenntniſs kann nun **unmittelbar** oder **mittelbar** aus der Erfahrung entſpringen. Wenn ich ein Haus brennen ſehe, ſo entſpringt meine Erkenntniſs davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es iſt zwiſchen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftſchluſs nöthig, ſondern wenn ich nur weiſs, was das heiſst, **ein Haus brennt**, ſo kann ich gleich beim Anblick des in Flammen ſtehenden Hauſes ſagen, das Haus brennt. Daſs aber dieſes Haus werde in einen Aſchenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüſſe folgern, zu denen einer der Vorderſätze iſt, wenn das Feuer nicht werde gelöſcht werden. Dieſe Folgerung iſt alſo, weil ſie ebenfalls Erfahrung vorausſetzt, **mittelbar**, durch Schlüſſe von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniſs der erſten Art ſagte man gemeiniglich vor Kant, ſie ſei *a poſteriori*, und nannte die Erkenntniſs der letzten Art eine Erkenntniſs *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erſt darauf folgen muſste.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntniſſe *a poſteriori*, was irgend, ſei es auch durch Schlüſſe, wenn ſie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch ſo

viele Zwischensätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vordersatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischt, *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch bloss unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnissquelle aller Erkenntniss *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewusstseyn verknüpft, Erfahrung heisst.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.
Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern dass sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Dass zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, dass jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und dass uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unmöglich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nehmlich zwar oft erfahren haben können, dass zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, dass jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nehmlich, es muss durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müssen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntniss gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiss gewiss, dass zwei mal zwei Aepfel vier seyn müssen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphys. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniss desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein andrer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weiss ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, dass das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müssen also ohne Unterstützung fallen. Aber dass sie schwer sind, weiss ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, dass das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, dass es durch eine Reihe von Schlüssen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heisst, ist in Rücksicht darauf, dass die erste Erkenntnissquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunſtwörter, *a poſteriori* und *a priori*, in einer logiſchen, Kant aber in einer metaphyſiſchen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfiſche Schule, gebrauchten ſie, um den verſchiedenen Gang des menſchlichen Verſtandes, bei Unterſuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nehmlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluſs von den Folgen auf die Gründe nannten ſie Erkenntniſs *a poſteriori*, und den Schluſs von den Gründen auf die Folgen Erkenntniſs *a priori*. Kant hingegen gebraucht dieſe Kunſtwörter, um dadurch die Erkenntniſs, nicht etwa nach ihrer willkührlichen Behandlung durch den Verſtand (logiſch), ſondern nach der Quelle, woraus ſie urſprünglich entſpringt (transſcendental) zu claſſificiren, und nennt Erkenntniſs *a poſteriori* ſolche, die allein aus einer Empfindung vermittelſt der Sinne, und Erkenntniſs *a priori* ſolche, die allein aus der Beſchaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entſpringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniſs von Dingen iſt, die als Wirkungen gewiſſer Urſachen betrachtet werden müſſen, ſo nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derſelben bewies, Erkenntniſs von hinten her (*cognitio a poſteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniſs (Erkenntniſs aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniſs von vorne her (*cognitio a priori*)" (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Dieſe Unterſcheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniſs (die Erkenntniſsart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Urſprungs (die Erkenntniſsquellen), oder wie eine gewiſſe Erkenntniſs nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daſs man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es ſei doch an ſich nicht unmöglich, daſs eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte ſie auch Erkenntniſſe aus der Erfahrung und Erkenntniſſe aus der Vernunft, und deutete damit bloſs an,

dafs im erften Falle die S i n n e, im letztern das blofse N a c h d e n k e n zur Erforfchung der Wahrheit wären gebraucht worden. Diefes betrifft alfo blofs das Inftrument, womit der Baum der Erkenntnifs gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorfchiefst.

5. Die metaphyfifche Bedeutung der Worte *a pofteriori* und *a priori* finden wir indeffen fchon vor Kant bei einigen Philofophen. C u d w o r t h (*de aeternis iufti et honefti notionibus* C. III. §. V.) fagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äufsern Körper durch etwas von ihnen ausfliefsendes wahr, und alfo *a pofteriori.* Die Empfindungen, weil fie hinterher kommen, find A b d r ü c k e (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, find nur unbedeutende und fehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntnifs *a priori* ift ein a n t i c i p i r t e s Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorfchriften und Kunftwörter der M e t a p h y f i k e r bei Seite fetzen.“

6. L a m b e r t giebt (Organon B. I. D i a n o i o l. §. 634.) auch verfchiedene Bedeutungen der Wörter *a pofteriori* und *a priori* an. „So fern, fagt er, fich aus dem, was man fchon weifs, Sätze u. f. w. finden laffen, ohne dafs man erft nöthig habe, diefe unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; fo fern fagen wir, dafs wir folche Sätze u. f. w. *a priori* finden. Müffen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. f. w. zu wiffen, fo finden wir es *a pofteriori.*“ Ferner (§. 636.): „Da wir die Vorderfätze haben müffen, ehe wir den Schlufsfatz ziehen können, fo gehen die Vorderfätze dem Schlufsfatz v o r, und diefes heifst demnach allerdings *a priori* g e h e n. Hingegen, wenn wir die Vorderfätze nicht haben, o d e r

*) *Senfus corpora fingularia externa ope rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a p o f t e r i o r i percipit.* ὑϛεραι οὖσαι αἰσθησεις εἰκονες εἰσι, *fenfus, quia pofteriores funt, rerum funt imagines. Notiones, quas fenfus pariunt, inania tantum funt et parum conftantia rerum in fenfus incurrentium fimulacra, umbrarumque non diffimilia, at cognitio anticipata eft rerum comprehenfio, quae a p r i o r i fit. Sed mittamus tandem Metaphyficorum praecepta et vocabula.*

uns derselben nicht zugleich bewufst sind, um den Schlufssatz ziehen zu können, so haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müssen es, um den Satz zu wissen, auf die Erfahrung ankommen lassen. Da nun dieses nicht *a priori* ist, so hat man es *a posteriori* genennt. Dieses stimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und ist, wie gezeigt worden, eine logische Bedeutung.

7. Lambert stöfst aber nun auf die metaphysische Bedeutung (§. 637). „Man sieht aber leicht ein, fährt er fort, dafs diese beiden Begriffe müssen verhältnifsweise genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht wesentlich, specifisch, verschieden sind). Denn wollte man schliessen, dafs nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, sondern auch alles, was wir daraus finden können, *a posteriori* sei, so würde sich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen lassen, wo wir etwas durch Schlüsse vorausbestimmen können, weil wir in solchem Falle keine von den Vordersätzen der Erfahrung müfsten zu danken haben." Gerade in dieser Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und so wäre in unserer ganzen Erkenntnifs so viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) sagt er: Wir wollen es demnach gelten lassen, dafs man *absolute* und im strengsten Verstande nur das *a priori* heifsen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob sodann in unsrer Erkenntnifs etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage." Die Gründe für diese seine Behauptung giebt er nicht an. Das ist aber die eigentlich metaphysische Frage.

8. Kant nimmt also das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *absolute* und in der strengsten Bedeutung, und versteht darunter, dafs die Erkenntnifs schlechterdings gar nicht aus der Erfahrung sei und seyn könne, so dafs der Mensch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung sich derselben bewufst werden kann, aber ohne dafs unter ihren auch noch so entfernten Erkenntnifsquellen irgend eine Erfahrung sei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläuftigsten Verstande *a priori*, was wir voraus wissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen;“ denn dabei ist noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wissen können, nicht doch aus der Erfahrung entsprungen sei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts strengster Bedeutung, *a posteriori* seyn würde.

9. In der kritischen Philosophie ist nehmlich die metaphysische Frage (in 7.), von der Lambert so wegwerfend spricht, von der gröſsten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philosophischen Speculation und aller Gewiſsheit, welche das Schlieſsen aus Begriffen gewähren kann. Hume in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand (5. Vers. 1. Anm.) beantwortet diese Frage verneinend, leugnet alle Erkenntniſs *a priori*, in metaphysischer Bedeutung, und dieses war der Grund seines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin diese Behauptung führt, scheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derselben Meinung gewesen zu seyn. Kant hingegen bejahet diese Frage, zeigt, daſs es Erkenntniſs *a priori*, in der strengsten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derselben sind, woraus sie entspringt, und wie dadurch allein alle unsere Erkenntniſs gewiſs, aber auch nur darauf eingeschränkt ist, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, ist die Absicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch also nicht der Skepticismus begünstigt, sondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieses ins Licht zu setzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberstellen.

10. Hume behauptet nehmlich (Vers. 2.): „Alle unsere Perceptionen (Vorstellungen, deren wir uns bewuſst sind) sind von zweierlei Art. Die weniger starken und lebhaften nennt man gemeiniglich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verstandes); die der zweiten Art, welche einen gewissen Grad der Stärke haben, will ich Impressionen (sinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen sind die Copeien, Abrisse (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impressionen, und jede schwächere Perception ist eine nur geschwächte lebhafte Perception." Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unsere Gedanken oder Ideen analysiren, so lassen sie sich immer in einfachere auflösen, wovon jede die Copei einer der Idee correspondirenden Empfindung ist. Da Hume die Allgemeinheit dieses Satzes nicht beweisen kann, so fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieser Quelle, sondern *a priori*, sei, anzugeben, dann wolle er den sinnlichen Eindruck (die Erkenntnissquelle *a posteriori*) angeben, der ihm correspondire.

b) Wenn ein Mensch, wegen eines Fehlers seiner Organe, gewisser sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich ist, so fehlen ihm auch die Begriffe, die aus diesen Empfindungen entspringen.

11. Kant giebt nun Humen seines Beweises (10. b.) wegen zu: dass alle Erkenntniss, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfange (s. M. I. 1. und den Artikel: *a posteriori*, 2. C. 1.). Hat also Jemand einen Fehler in seinen Organen, so dass er gewisser sinnlichen Eindrücke nicht empfänglich ist, so müssen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus diesen Empfindungen entspringen, sondern auch diejenigen, zu denen die sinnlichen Eindrücke bloss die Veranlassung geben. Wäre z. B. ein Mensch blind und fühllos, so könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigstens nicht dadurch Veranlassung zu der Erkenntniss bekommen, dass zwei mal zwei vier ist (s. *a posteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntnissvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht sinnliche Eindrücke „Vorstellungen bewirkten, und unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung brächten, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst." (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, dass aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, dass alle unsere Erkenntniss ursprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume ſich ausdrückt, alle Gedanken bloſse Copeien der Impreſſionen wären, ſo daſs es, in ſtrengſter Bedeutung, gar keine Erkenntniſs *a priori* gebe. Denn es laſſe ſich wenigſtens denken, daſs unter unſerer Erfahrungserkenntniſs etwas ſeyn könne, was nicht die Copei einer Impreſſion ſei, ſondern was unſer Erkenntniſsvermögen, durch eine Impreſſion veranlaſst, aus ſich ſelbſt hergebe; ſo wie etwa von dem Gefäſs, in welches ich eine Flüſſigkeit gieſse, die Geſtalt, welche dieſe Flüſſigkeit bekömmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (ſ. Form). Wäre das nun, ſo lieſse ſich in jeder Erkenntniſs *a poſteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder urſprünglich aus dem Erkenntniſsvermögen herrührte, und eben ſo wenig durch Impreſſionen in uns kommen, als das, was in dieſer Erkenntniſs urſprünglich *a poſteriori* iſt, aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen kann.

13. Es kömmt alſo nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beiſpiel zu zeigen, daſs es wirklich Erkenntniſſe *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correſpondirenden Impreſſionen angeben kann, und das wollen wir leiſten. Daſs zwei mal zwei beſtimmte Aepfel vier ſind, dieſem Gedanken correſpondiren Impreſſionen, wenn ich nehmlich die Aepfel ſehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a poſteriori*. 2). Allein, daſs das ſo ſeyn müſſe, und daſs es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt ſo ſei, daſs man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei iſt vier, dieſem Gedanken kann keine Impreſſion correſpondiren. Ferner, wenn etwas nicht iſt, ſo kann es auch keine Impreſſion machen, noch viel weniger alſo, daſs es nicht ſeyn kann. Wie könnten wir alſo durch Impreſſionen wiſſen, daſs zwei mal zwei nicht eine Million ſeyn kann? Daſs aber etwas allemal ſo ſei, dem kann nicht anders eine Impreſſion correſpondiren, als ſo, daſs wir alle Impreſſionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich iſt. Geſetzt aber, es wäre auch möglich, ſo könnten wir doch nicht einmal wiſſen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impreſſion nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil ſonſt das Nichtſeyn mehrerer Fälle eine Impreſſion machen müſste, welches unmöglich iſt.

14. Von dem nun, was ſo ſeyn muſs, deſſen Gegentheil gar nicht möglich iſt, ſagen wir, es iſt nothwendig ſo, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, ſagen wir, es iſt allgemein ſo. Da nun beides nicht durch Impreſſionen in uns kommen und erkannt werden kann, ſo folgt, daſs Nothwendigkeit und (ſtrenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen ſind, woran man erkennen kann, daſs eine Erkenntniſs *a priori* ſei. Ohne allwiſſend zu ſeyn, könnte es nehmlich das erkennende Subject unmöglich vorherbeſtimmen, daſs eine beſtimmte Erfahrung eine gewiſſe Beſchaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich ſei, und welche immer ſtatt finden müſſe, daſs z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müſſe, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniſs eben darum *a priori* iſt, weil ſie nicht durch die Sinne entſpringt, ſo muſs ſie allein aus dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läſst ſich auch die Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniſs *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) iſt, vollkommen erklären. Wenn nehmlich das Erkenntniſsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs daſſelbe nicht anders erkennen kann, als ſo, daſs bei dem Geſchäft des Erkennens immer jene Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impreſſionen dieſe eben erkennbar macht, ſo iſt das Gegentheil jener Erkenntniſs *a priori* unmöglich, und ſie muſs immer, ohne Ausnahme, bei der nehmlichen Erkenntniſs ſtatt finden, d. i. nothwendig und ſtrenge allgemein ſeyn. S. Nothwendigkeit. (M. I. 6.)

16. Es laſſen ſich aber zwei Arten des Urſprungs der Vorſtellungen *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen denken; entweder iſt

a) nach **Platos** Meinung, die Vorſtellung ſelbſt mit dem Subject, welches dieſe Vorſtellung hat, zugleich da, ſo daſs das vorſtellende Subject, vor allem ſinnlichen Eindruck (Impreſſion), dieſe Vorſtellung hat, und ſich derſelben bewuſst iſt; dann heiſst ſie angebohren, ſ. Angebohren; oder

b) nach Kants Behauptung, das Erkenntniſsvermögen iſt nur ſo beſchaffen, daſs Verſtellungen *a priori* daraus entſpringen können, doch ſo, daſs erſt ſinnliche Eindrücke vorhergehen müſſen, die das Erkenntniſsvermögen zur Vollbringung ſeines Auftrags, Vorſtellungen und Erkenntniſs hervorzubringen, gleichſam wecken und in Thätigkeit ſetzen. Dann bringt das Erkenntniſsvermögen eine ſolche Vorſtellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines ſinnlichen Eindrucks, und um denſelben zur Erkenntniſs zu formen, aber doch aus ſich ſelbſt hervor; die Vorſtellung iſt *a priori* und dennoch erworben, aber die Möglichkeit derſelben liegt nicht in den ſinnlichen Eindrücken, ſondern dieſe öffnen nur die Quelle der Vorſtellungen *a priori*. Die Möglichkeit derſelben liegt vielmehr in der Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, und kann nicht erworben, ſondern muſs vor allen Vorſtellungen vorhanden, d. i. angebohren ſeyn. So iſt z. B. die Möglichkeit der Raumesanſchauung, aber nicht die Raumesanſchauung ſelbſt, angebohren.

17. Daſs aber die Vorſtellungen *a priori* ſelbſt nicht angebohren ſind, und folglich nicht nach 16, a, ſondern nach 16, b, entſpringen, folgt daraus, daſs es immer der ſinnlichen Eindrücke bedarf, ehe ſie zum Bewuſstſeyn gelangen, und daſs ihr Entſtehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. Deduction der Categorien. Dieſer Unterſchied iſt auch ſehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Ueberſinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entſtehen würde.

18. Noch muſs eine Erkenntniſs *a priori* von einer reinen unterſchieden werden. Eine Erkenntniſs *a priori* iſt nehmlich nur dann rein, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empiriſches) beigemiſcht, und auch nichts in derſelben aus einer auch noch ſo entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. S. *a posteriori*. Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniss *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewissheit behauptet wird, so muss der Grund dazu im Erkenntnissvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniss ist also nicht rein. Aber der Satz, zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniss, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewissheit beruhet auf der reinen Anschauung, dass, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Puncte zweimal vorstelle : :, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Puncte neben die andern setze, und sie durchzähle, nehmlich vier. Da ich nun an die Stelle der Puncte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weiss mit Sicherheit, dass es allemal so seyn muss (M. I. 5.).

19. Dass es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. dass zwischen zwei Puncten nur eine grade Linie möglich sei, dass die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Puncten sei, dass die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, dass es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a, die andre b nenne, a zu b, oder b zu a; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnissvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz; dass alle

Veränderung eine Urſache haben müſſe (C. 5). In demſelben ſind zwei Vorſtellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Urſache, und 2. das Prädicat Urſach ſelbſt.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat angiebt, heiſst: müſſen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heiſst: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind aber die beiden Merkmale, daſs die Erkenntniſs *a priori* iſt (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung ſeyn, ſondern iſt ein Product des Erkenntniſsvermögens aus ſich ſelbſt, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Urſache, oder das Prädicat des Satzes, iſt *a priori*. Denn eine Urſache iſt das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weiſe folgt. In dieſem Begriffe ſind drei weſentliche Merkmale. 1. Daſs das, was man Urſache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daſs es jederzeit vorhergehet; und 3. daſs die Veränderung nothwendiger Weiſe darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniſs gehören alſo weſentlich zum Begriff Urſache, und daher kann dieſer Begriff nicht empiriſch, oder aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs *a priori* ſeyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derſelben ſ. im Artikel: Urſache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Urſache gehört, war aber auch ein empiriſcher Begriff, nehmlich das Subject Veränderung. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern (C. 213.). Dieſer Uebergang iſt aber zufällig, und wird erſt durch ſeine Urſache nothwendig, ſo wie auch die Art zu exiſtiren, oder der Zuſtand eines Dinges, deſſen Gegentheil, wenn nur ſeine Urſache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich iſt. Die Veränderung eines Dinges muſs ich erſt wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Urſache kann ich nicht wahrnehmen, ſondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in diesem Begriffe enthalten sind, nöthigen mich, eine dem Zustande vorhergehende Erscheinung zu untersuchen, ob sie sich auch durch Gründe unter den Begriff der Ursache subsumiren lasse, d. h. ob ich sie aus Gründen für die Ursache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache ist daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniss nicht rein (C. 3 u. 5). So widersprechend das scheint, so richtig ist es dennoch. Denn ein Satz ist ein categorisches Urtheil (d. i. ein solches, das seine Behauptung ohne alle Bedingung aussagt), als Satz und Urtheil ist nun obiger Satz nicht nur *a priori*, sondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verstand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, ist nichts empirisches; aber als Erkenntniss überhaupt ist der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empirischer Begriff ist (18).

21. Man kann sogar beweisen, dass es Erkenntnisse *a priori* geben müsse, und dass es nicht möglich sei, dass es keine gebe, welches, wenn es geleistet wird, alle Beispiele zum Belage überflüssig macht, mehr ist, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich selbst ein Beispiel einer Erkenntniss *a priori* ist. Es muss in aller Erkenntniss etwas *a priori* seyn. Denn

a) wenn wir erkennen, so sind wir uns bewusst, dass dasjenige, was wir uns vorstellen, nicht ein blosses Hirngespinst ist, sondern einen wirklichen Gegenstand hat, den wir uns dadurch vorstellen. Sollen aber unsere Vorstellungen den Gegenstand wirklich vorstellen, so müssen sie mit ihm übereinstimmen, so muss der Inhalt unsrer Gedanken ganz an dem Gegenstande zu finden seyn, wie etwa der Inhalt der Beschreibung einer Stadt an und in dieser Stadt selbst. Stimmen auf diese Weise unsere Vorstellungen mit dem Gegenstande, den sie

vorſtellen ſollen, überein, ſo iſt unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande wahr. Dieſer Wahrheit unſrer Erkenntniſs müſſen wir uns aber auch bewuſst ſeyn, denn ſonſt können wir nicht wiſſen, daſs wir Erkenntniſs und keine Träume und Spiele der Phantaſie haben. Wir müſſen uns aber der Wahrheit unſrer Erkenntniſs aus Gründen bewuſst ſeyn, die nicht etwa nur bloſs uns überzeugen, denn ſonſt könnte unſere vermeintliche Ueberzeugung auch eine bloſse Ueberredung ſeyn, die aus der beſondern Beſchaffenheit unſers individuellen Erkenntniſsvermögens entſpränge. Folglich müſſen unſere Gründe für die Wahrheit unſerer Erkenntniſs für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heiſst, unſere Erkenntniſs muſs gewiſs ſeyn. Daſs unſere Erkenntniſs gewiſs ſei, oder unſere Gründe für die Wahrheit derſelben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wiſſen, daſs ſie mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und das Gegentheil alſo unmöglich iſt, welches dann Jedermann einſehen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Folglich iſt in jeder Erkenntniſs etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heiſst, etwas *a priori*, und es iſt in jeder Erkenntniſs nur ſo viel Gewiſsheit, als ſie *a priori* iſt.

b) Eben darum muſs in jedem Urtheil die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. daſs die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung alſo etwas zufälliges, den Sonnenſchein und das Warmwerden des Steins betraf; ſo iſt doch der Begriff des Erwärmens der, daſs die Sonne die Urſache iſt, daſs der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das ſo viel heiſst, der Stein muſs nothwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umſtänden beſcheint. Und dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche allein macht, daſs jenes Urtheil gewiſs iſt. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloſs für mich Gültigkeit hatte, ſo, daſs ich ſagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiſs bin, daſs ſie Jedermann muſs gelten laſſen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber ſogar gewiſſe Erkenntniſſe, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen ſind (M. I. 8. C. 6.), die alſo ſtets unvermiſcht und rein von aller empiriſchen Erkenntniſs in unſerm Verſtande gefunden werden. Dieſe Erkenntniſſe, da ſie keinen Gegenſtand in der Erfahrung haben, den wir durch ſie erkennen, ſollten uns auf die Gedanken bringen, daſs wir mehr erkennen können, als bloſse Erfahrungen, daſs wir uns mit unſerm Verſtande in eine Region wagen, und etwas in derſelben erkennen können, bis zu der wir mit unſern Sinnen nicht reichen können. Und in dieſem Wahn haben auch viele Menſchen, durch dieſe Erkenntniſſe verleitet, geſtanden.

23. Gott, Freiheit und Unſterblichkeit ſind nirgends mit unſern Sinnen zu finden. Sie ſind nicht ſinnliche Gegenſtände, und dennoch iſt ein Begriff von ihnen in den Menſchen, von dem wir fragen müſſen, wie dieſer Begriff in dem Menſchen entſteht, ob er auch wirklich einen Gegenſtand hat, und ob auch, in dieſem Falle, der Begriff mit dem Gegenſtande übereinſtimme. Dieſe Erkenntniſſe, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verläſst, ſind uns ſogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntniſſe, weil ſie mit unſerer Moralität und mit unſerm Intereſſe ſehr genau verbunden ſind. S. Gott. Freiheit. Unſterblichkeit. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe *a priori* (im weitern Sinne des Worts) ſo claſſificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntniſſe *a priori*.

Das ſind die Anſchauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorſtellungen des Objects (Anſchauungen) nothwendig und allgemein iſt, und daher aus der Anſchauungsfähigkeit entſpringen muſs. Ihrer ſind zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorſtellungen des Objects überhaupt nothwendig iſt — die Zeit;

b) was in allen äuſsern unmittelbaren Vorſtellungen des Objects nothwendig iſt — der Raum.

2. mittelbare Erkenntniſſe *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muſs gedacht werden, z. B. daſs es

Subſtanz ſei oder Accidens, daſs es eine Urſach habe und Wirkungen hervorbringe u. ſ. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytiſche, oder ſolche, wo das Prädicat durch bloſse Entwickelung des Subjects gefunden werden muſs, und alſo mit dem Subject nothwendig verbunden iſt, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demſelben Ort ſeyn; oder

β) ſynthetiſche, d. i. ſolche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden iſt, welches ſeinen Grund in dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher dieſe Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was geſchieht, muſs eine Urſache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft ſich die Vollſtändigkeit aller Erfahrungsreihen vorſtellt, und welches in keiner Erfahrung, die ſtets unvollſtändig iſt und wieder auf eine andere hinweiſet, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Urſache der ganzen Reihe aller Urſachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Erſten der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unſterblichkeit, die Idee von einem Zuſtande, der das Fortſchreiten zur Erreichung des höchſten Guts möglich macht; das höchſte Gut oder die Seligkeit iſt eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückſeligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moraliſcher und endlicher Weſen. S. Freiheit. Unſterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wiſſenſchaft, die ſich mit allen dieſen Erkenntniſſen *a priori* beſchäftigt, heiſst die Metaphyſik. In dieſer kann man entweder gewiſſe Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verſtand zur Erkenntniſs derſelben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann iſt die Metaphyſik dogmatiſch; oder man ſtellt dieſe Prüfung vorher an, ehe man dieſe Sätze gebraucht, dann iſt die Metaphyſik critiſch. Die Prüfung des Erkenntniſsvermögens ſelbſt, um den Urſprung, den Umfang und die Gränzen ſolcher Begriffe und Sätze zu erforſchen, heiſst die Critik der Erkenntniſsver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphysik, welcher das System aller Erkenntnisse *a priori* critisch erforscht, abhandelt, heisst die Transcendentalphilosophie; der Theil aber, welcher sie auf einen einzelnen empirischen Begriff, z. B. den der Natur, eines Wesens mit Naturtrieben u. s. w. anwendet, Metaphysik dieser besondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.
Dess. Ueb. eine Entd. S. 68. ff
Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.
Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.
Baumgartens Metaphys. §. 22.

Aberglaube.

Superstition, δεισιδαιμονια, *superstitio*, *superstition.* Das Vorurtheil, sich die Natur so vorzustellen, als sei sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer diese Erklärung des Aberglaubens verstehen, und die Richtigkeit derselben einsehen will, der muss von der ganzen Theorie der Erkenntniss, nach den Grundsätzen der critischen Philosophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher diese Theorie hier deutlich vorzutragen suchen.

I. Es ist nehmlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, das der Verstand hat;

2. Was für Regeln der Verstand durch dieses Gesetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man sich die Natur so vorstellen könne, als sei sie diesen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und dass dieses ein Vorurtheil sei.

1. Um demnach deutlich einzusehn, was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, was der Verstand hat, müssen wir uns zuvörderst einen deutlichen Begriff vom Verstande und seinem Geschäft machen.

a) Der Verstand ist, nach Kant, das Vermögen, nicht bloss deutlicher Erkenntnisse, sondern der Erkennt-

niſſe überhaupt; weil eine critiſche Unterſuchung der Erkenntniſsvermögen zeigt, daſs die Sinne nicht etwa bloſs undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge ſind, vermittelſt welcher uns der Stoff zur Erkenntniſs geliefert wird. Nach der critiſchen Philoſophie ſind nehmlich alle die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, ſchmecken, ſehen, hören und riechen, uns ſelbſt, in ſo fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeſchloſſen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menſchen gäbe, welche ſie wahrnähmen, dennoch ſo vorhanden wären, als wir ſie wahrnehmen. Sondern ſie ſind ſelbſt Vorſtellungen, die eben ſo wohl aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, als ſeine Gedanken, nur mit dem Unterſchiede, daſs dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkührlich durch unſer Erkenntniſsvermögen hervorgebracht werden kann, ſondern daſs in ihnen etwas iſt, das unſerm Erkenntniſsvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, daſs z. B. ein Garten, den wir ſehen, aus unſern Augen eben ſo verſchwinde, als ein Gedanke aus unſerm Innern; oder daſs z. B. ein Elephant auch wirklich vor unſern Augen da ſtehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, ſolche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, daſs wir ſolche unwillkührliche Vorſtellungen, z. B. den Garten, den wir ſehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Dieſe Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, heiſst die Sinnlichkeit. Allein dieſe Eindrücke bekommen wir nicht mit einemmale, ſondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als ſähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, ſo rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben ſo groſsen Schnelligkeit, mit der ſie verbunden werden, ſo wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, ſeiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu ſeyn ſcheint. Wir können nehmlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so daſs nun z. B. ein Garten u. s. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwickelung s. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntniſs gehört aber

α) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntniſs hervorbringen soll;

β) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelst der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntniſs bestehet nehmlich

α) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, daſs der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, β) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein bloſses Gedankenspiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, daſs auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. daſs ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelst welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, daſs sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; daſs sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntniſs wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntniſs entstandene Product, oder das Erkenntniſs, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b α) das Subject, und jede Vor-

ſtellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgeſtellt werden ſoll, ein Prädicat iſt. Die Erkenntniſs beſtehet nun in der (durch die Beſchaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder beſonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. ſ. w. iſt) beſtimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorſtellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) iſt nehmlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verſtand zu einer ſolchen Vorſtellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorſtellt, und daher Anſchauung heiſst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir ſehe, die unmittelbare Vorſtellung eines Objects, ſo, daſs zwiſchen dem Gegenſtande, den mein Verſtand, ſeiner Natur gemäſs, der Anſchauung ſetzen oder unterlegen muſs, und der Anſchauung ſelbſt keine Vorſtellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten ſehe, oder wenn ich eine Muſik höre, ſo habe ich die Anſchauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Muſik denke, ohne daſs ich mir die Merkmale derſelben entwickele, ſo habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, deſſen Mannichfaltiges in einer Anſchauung vereinigt, unmittelbar vorgeſtellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgeſtellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects iſt nun das Subject möglicher Urtheile. So iſt mir z. B. jetzt vermittelſt meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbeſondere des Gefühls und Geſichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verſtande zu einer Anſchauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtiſch nenne. Der Verſtand vereinigt nehmlich, um dieſe Erkenntniſs hervorzubringen, jenes in der Anſchauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich ſind, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben ſind, weiter nichts iſt, als der noch gänzlich unbeſtimmte Begriff eines gewiſſen Objects. Nun fange ich an, dieſen Begriff zu beſtimmen. Zuerſt denke ich die in ihm,

vermittelſt der Anſchauung, gegebenen Vorſtellungen eines Tiſchblatts, der Füſse, der Farbe (welches noch kein Erkennen, ſondern ein bloſses Denken iſt); aber zweitens ſtelle ich mir dieſe Vorſtellungen als durch die Anſchauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtiſch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verſtand bringt dieſe Vorſtellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtiſch; endlich drittens wird auch noch dieſe Beziehung beſtimmt, oder ſo gedacht, daſs ich die Prädicate nur Einem Schreibtiſch, nehmlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; daſs ich ſie nicht von ihm verneine, ſondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich ſo, daſs ich nicht behaupte, der Schreibtiſch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beſchaffenheiten haben, ſondern vielmehr, er habe ſie wirklich. So iſt nun dieſe Beziehung der Vorſtellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig beſtimmt.

e) Wir ſehen hieraus, daſs zu einer jeden Erkenntniſs eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Syntheſis) von Vorſtellungen erfordert wird:

α) Die Vereinigung des, vermittelſt der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen ſinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorſtellung des Objects, welche Anſchauung heiſst.

β) Die Vereinigung des in der Anſchauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorſtellung, welche Anſchauung heiſst, auf das Object gehenden) Vorſtellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbeſtimmte) Begriff des Objects heiſst.

γ) Die Vereinigung der durch die Anſchauung gegebenen Vorſtellungen mit dem Begriff des Objects, ſo daſs ſie nun in einer beſtimmten Beziehung mit demſelben gedacht werden, ſo daſs derſelbe wieder, unter gewiſſen Beſtimmungen, dadurch beſtimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniſs beſteht.

f) Eine jede Vereinigung (Synthesis) von Vorstellungen besteht nun darin, dass, da ich mir jeder Vorstellung einzeln bewusst werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewusst werde, zu einem Bewusstseyn aller derer, deren ich mir vorher bewusst wurde, hinzuthue, und sie so alle in einem Einzigen Bewusstseyn zusammen fasse.

g) Folglich ist Erkenntniss nur möglich durch diese Einheit des Bewusstseyns. Soll also ein Verstand, d. i. ein Vermögen der Erkenntnisse möglich seyn, so muss es auch möglich seyn, uns der Vorstellungen — deren wir uns als einzelner bewusst waren (so dass unser Bewusstseyn so vielfach war, als wir Vorstellungen hatten) — als einer einzigen, die sie alle befasst, bewusst zu werden, oder Einheit des Bewusstseyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für sich (innerlich, ohne auf seine Verhältnisse zu andern Dingen z. B. zu seiner Ursache zu sehen) unmöglich ist, heisst sein Wesen. Folglich ist es das Wesen des Verstandes, dass er das Vermögen ist, Einheit des Bewusstseyns (der Vorstellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einsehen, was der Verstand für ein eigenes, wesentliches Gesetz hat, nehmlich dieses: dass alles Mannichfaltige der Anschauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Synthesen (in e) und folglich unter der, alle Vorstellungen vereinigenden, Einheit des Bewusstseyns stehen müsse, ohne welche nicht einmal die Vorstellung (es sei nun Anschauung oder Begriff) eines Objects möglich ist (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verstand durch sein in (1) erklärtes eigenes, wesentliches Gesetz der Natur zum Grunde legt. Wir müssen uns zu dem Ende nur erst eine richtige Vorstellung von dem machen, was hier Natur heisst.

a) Es ist hier nehmlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verstehen, die uns irgend durch Anschauungen unmittelbar vorgestellt, und folglich durch den Verstand erkannt werden. Man nennt in der critischen Philosophie das Object einer Anschauung, in so fern

es noch nicht bestimmt ist (1, c, α), eine Erscheinung, um damit anzudeuten, dass es nicht an und für sich, sondern nur in der Reihe der Vorstellungen des anschauenden Subjects, obwohl unabhängig von seiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf seine Sinnlichkeit, vorhanden ist. Folglich ist die Natur der Inbegriff aller Erscheinungen, oder aller sinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht sinnlichen Objecte, alles was an und für sich existiren mag, daher nicht erscheinen, folglich nicht sinnlich angeschauet und also nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeschlossen wird.

b) Das in einer sinnlichen Anschauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewusstseyns (C. 143), weil durch diese allein die Einheit der Anschauung möglich ist, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unserm Bewusstseyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorstellung oder Anschauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verstandes aber, oder diejenige Handlung desselben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorstellungen (sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn) in Ein Bewusstseyn geschieht, ist keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil bestimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logische Function der Urtheile nennt. Dieser Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölfe), so viel nehmlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verschieden bestimmt werden kann (1, d).

d) Also muss alles Mannichfaltige, sofern es in einer Anschauung gegeben ist, in Ansehung dieser logischen Functionen der Urtheile bestimmt, und dadurch in Ein Bewusstseyn verbunden werden.

e) Jede dieser logischen Functionen muss aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject bestimmt, z. B. von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beschaffenheit die Bestimmung sei,

ob ſie etwas in dem Begriff des Subjects ſetze, bejahe, oder davon ausſchlieſse, verneine u. ſ. w. Dieſe Begriffe aber ſind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, ſie ſind Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewiſsheit hinein bringen und ſo alle Verſtandesverbindungen möglich machen.

f) Auf dieſen Begriffen beruhet alſo die Möglichkeit des Verſtandes, ſie gehören zu dem Weſen deſſelben, und heiſsen daher reine Verſtandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Alſo ſteht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

h) Dieſe Categorien ſind nun eigentlich die Regeln, welche der Verſtand der Natur, durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter dieſen Categorien ſtehet, ſo läſst ſich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für dieſe einzelne Categorie ausſagt, daſs nehmlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr ſtehe. So iſt z. B. der Begriff der Gröſse eine ſolche Categorie; folglich legt der Verſtand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läſst es gar nicht zu, daſs für uns eine andere (ſinnliche) Natur, als nach dieſer Regel, möglich ſey, daſs alle Erſcheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anſchauung, eine Gröſse haben müſſen, und da die Sinnlichkeit, vermittelſt welcher das Mannichfaltige in der Anſchauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, ſo müſſen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröſsen ſind, ſelbſt ausgedehnte Gröſsen ſeyn.

i) Die Möglichkeit der Natur ſelbſt beruhet alſo auf dieſen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verſtand.

3) Dennoch ſtellen ſich Manche die Natur ſo vor, als ſei ſie dieſen Regeln nicht unterworfen, und das iſt ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen iſt, und alſo nicht anders vorhanden ſeyn kann, und dennoch, wie wir geſehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Geſetze des Verſtandes verbundener Vorſtellungen iſt, wie kann man ſich denn die Natur anders vorſtellen, als ſie wirklich iſt? Das geſchieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart, in der Anſchauung darzuſtellen, welches die Einbildungskraft heiſst. Dieſe Einbildungskraft iſt zu jeder Erkenntniſs durchaus nothwendig, denn ſie muſs eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm ſchon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anſchauung darſtellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugethan und ſo eine Anſchauung erzeugt werden kann. Allein dieſe Einbildungskraft verbindet auch nach empiriſchen Geſetzen der Aſſociation; ſie ſetzt nehmlich zuſammen, ſo wie das Gedächtniſs, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und ſtellt es bildlich dar, geſetzt, daſs es auch nie vermittelſt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verſtand dieſe Zuſammenſetzung nicht gehörig nach den Verſtandesgeſetzen verbindet, ſondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluſs auf den Actus des Verſtandes hat, ſo entſtehet der Irrthum, daſs wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt iſt. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verſtandesgeſetze gezügelt, ſo entſtehen auch wachend ſolche Producte, als unſere Träume ſind, wenn wir ſchlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlafs abgehet, deſto eher für etwas Wirkliches halten können. So ſetzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verſchiedenen Thieren einen Leib zuſammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menſchenkopf, überzieht alles mit Federn von verſchiedenen Vögeln, und ſetzt ihm einen Fiſchſchwanz an (*Ho-*

rat. ars poet. v. 1. *sq.*); fie kümmert fich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit diefes Phantoms, denn fie urtheilt nicht. Wenn der Verftand nun folche Dichtungen der Phantafie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und fie für möglich oder gar wirklich erklärt, fo hat er einen Hang, fich andere Gefetze als feine eigenen aufdringen zu laffen, nehmlich hier die empirifchen Affociationsgefetze der Einbildungskraft, nach welchen fie verbindet, wie es dem Gedächtnifs einfällt, ftatt der Verftandesgefetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich feyn kann; ein folcher Hang aber heifst ein Vorurtheil. Der Verftand ftehet dann gleichfam unter der Vormundfchaft der Phantafie, welche ftatt feiner verbindet, und er verhält fich gegen fie nicht thätig und felbfthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbftthätigkeit) hat, fondern leidend (paffiv).

Beifpiel. So ift das Vorurtheil, dafs Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit find, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantafie hervorgebrachte Verbindung, welche vorausfetzen würde, dafs etwas in der Natur (nehmlich Cometen, die wir am Himmel fehen, und alfo Naturdinge find), nicht den Naturgefetzen unterworfen fei, fondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet alfo die Phantafie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein finnlicher Eindruck correfpondirt, mit dem Cometen, den wir fehen. Nach den Naturgefezzen nehmlich mufs eine jede Veränderung ihre Natururfache haben, durch die fie entftehet. Gott aber ift die Grundurfache aller Urfachen, das ift nicht die unmittelbare Urfache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Urfache einer Wirkung in der Natur mufs zur Natur gehören, und in der Natur zu finden feyn, und können wir fie auch nicht in der Natur wirklich finden, fo müffen wir fie unfern Verftandesgefetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung mufs ihre Urfache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden fchliefsen. Der Satz aber, Gott ift die Urfache des Cometen, heifst fo viel, als dafs der Comet jetzt da ift, hat keine Urfache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Natururſache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verſtand ihr durch ſein weſentliches Geſetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das iſt Aberglaube. Dennoch iſt Gott die Urſache des Cometen, aber ſo, wie er die Urſache der Welt iſt, nehmlich, daſs wir uns die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit und ſelbſt das Vermögen, ſie durch Verſtandesgeſetze in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden (und ſo Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heiſst) als in ihm gegründet vorſtellen müſſen. S. Gott. Schöpfer. Vorſehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatsſchr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nehmlich, er ſei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntniſs iſt nehmlich entweder die *a priori*, oder die *a poſteriori*. Die erſte iſt unumſtöſslich, denn ihr Character iſt, daſs ſie nothwendig und allgemein iſt, und ihr Gegentheil iſt alſo nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntniſs *a poſteriori* iſt die aus Erfahrung, die alſo zufällig, und deren Gegentheil alſo ſo wohl möglich iſt, als ſie ſelbſt. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geſchieht, folglich ein Factum oder eine Thatſache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewiſsheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntniſs aus Erfahrung eben auf den Naturgeſetzen, oder den Regeln, welche der Verſtand der Natur durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (ſ. *a priori* 21.). Wer alſo das Vorurtheil hat, daſs die Natur jenen Regeln nicht unterworfen ſey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatſachen, und der unterwirft alſo ſeine Vernunft dieſen gänzlich, ohne eine Gewährsleiſtung für die Sicherheit derſelben zu haben, welche allein in den unumſtöſslichen Geſetzen zu finden iſt, nach welchen jedes Factum erfolgen muſs, und welchen ſich nichts in der Natur entziehen kann, weil es ſonſt ewig auſser unſerm Empfinden und Erkennen bleiben,

nie zu unſerm Bewuſstſeyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur ſeyn würde.

III. Der Aberglaube ſoll aber entweder die Stelle des Wiſſens oder des moraliſchen Handelns vertreten, und in ſo fern kann man ihn in den theoretiſchen und practiſchen eintheilen. Das Wort theoretiſch bedeutet nehmlich, in der critiſchen Philoſophie, nicht bloſs, was zur Erkenntniſs eines Gegenſtandes, und practiſch, was zur Anwendung dieſer Erkenntniſs gehört; ſondern theoretiſch iſt, was nach Naturgeſetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practiſch, was nach dem Sittengeſetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretiſche Aberglaube iſt alſo der, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach Naturgeſetzen, und der practiſche, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach dem Sittengeſetz anmaſst. Die Zahnſchmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heiſst daher einen theoretiſchen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über ſündliches gethan hat, iſt ein practiſcher Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniſs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heiſst, ſo kann der practiſche Aberglaube auch der religiöſe genannt werden, und in dieſer Rückſicht erklärt ihn Kant ſo: er iſt der Wahn, durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn iſt nehmlich diejenige Täuſchung, wenn man ſich einbildet, die bloſse Vorſtellung einer Sache ſei gleichgeltend mit der Sache ſelbſt, ſo iſt z. B. der Beſitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Beſitz deſſelben bloſs in der Vorſtellung. Da nun religiöſe Handlungen des Cultus, (der äuſseren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. ſ. w. in der Befolgung ſolcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche beſtehen, welche zu Gottes Abſichten als Mittel dienen ſollen, z. B. zur Belebung ſolcher Geſinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müſſen; ſo iſt derjenige, der ſchon ſolche

gute Geſinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, ſinget u. ſ. w. in einem Wahn. Es iſt aber ein abergläubiſcher Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Menſch thun kann, ohne daſs er eben ein guter Menſch ſeyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und alſo dadurch ſein ſündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. ſich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniſs ſtatutariſcher Glaubensſätze, d. i. dadurch, daſs man öffentlich erkläre, man nehme gewiſſe Lehrſätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Obſervanz und Zucht, d. i. dadurch, daſs man gewiſſe Kirchengebräuche, z. B. Faſten, beobachtet oder ſich Büſsungen auflegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloſſ. 2, 23.) eine ſelbſterwählte Geiſtlichkeit (ἐθελοθρησκεια), welches die Vulgata durch Superſtition überſetzt, und Hammond *ſpontaneus diuini numinis cultus* paraphraſirt. Dieſer Wahn iſt aber darum ein Aberglaube, weil er ſich bloſs Naturmittel (nicht moraliſche) wählt, die zu dem, was nicht Natur iſt (d. i. dem ſittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für ſich ſchlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird alſo hier als Urſache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen ſeyn können, und ſie folglich bloſs der willkührlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verſtandesgeſetzen, nach welchen nach Naturgeſetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moraliſche, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Geſinnungen ſind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienſt.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterſchied zwiſchen religiöſem Aberglauben und einer auf richtigen Vorſtellungen von der Gottheit gegründeten Religioſität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (δεισιδαιμονια). Darum ſollte (Ap. Geſch. 25, 19. 17, 22.) ſtatt des Worts Aberglauben, nach unſerm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienſt ſtehen, wie es Hammond auch in ſeiner Paraphraſe ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

b) So ſagt auch Theophraſt: der Aberglaube ſcheint nichts anders zu ſeyn, als Furcht vor der Gottheit: Ἀμελει ἡ Δεισιδαιμονια δοξειεν εἶναι δειλια προς το δαιμονιον; doch ſagt er δειλια *metus*, nicht δεος *timor*, worin ſchon ein dunkel gefühlter Unterſchied zu liegen ſcheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib.* II. p. 377. *Colon.* 1688.) eine ſchöne Stelle über dieſen Unterſchied. „Obgleich die Furcht, ſagt er, wie einige wollen, ein Affect iſt, ſo iſt doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöſe Aberglaube (δεισιδαιμονια) nehmlich iſt (ſubjective) ein Affect, denn er iſt die Furcht vor den Göttern, die den Menſchen ganz durchdringt (εκπαθων τε και εμπαθων). Allein dieſe Furcht vor dem affectloſen Gott iſt affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, ſondern von Gott abzufallen. Wer aber das ſcheuet, der fürchtet dem Böſen unterzuliegen, und ſcheuet das Böſe. Wer nun den Fall ſcheuet, der will ſich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weiſe meidet das Böſe.“

d) Die römiſchen Schriftſteller fingen zuerſt an, von dieſem Unterſchied zu reden, den nachher die chriſtlichen, ſowohl griechiſchen als lateiniſchen, auch neuern Schriftſteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II.* 43. *Sch.* 2.) darin ſetzten, daſs beim Aberglauben falſche Götter, hingegen bei der Religioſität der wahre Gott der Gegenſtand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn ſie nur darauf aufmerkſam gemacht hätten, daſs auch derjenige nicht der wahre Gott ſeyn könne, der durch religiöſe Handlungen des Cultus zu verſöhnen ſei.

e) Varro machte ſchon einen Unterſchied zwiſchen (religiöſer) Superſtition und Religion (*Anguſtinus de ciuit. Dei. l. IV. c.* 9.). „Der Religiöſe, ſagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubiſche fürchtet ſie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioſo vereri, ut parentes, a ſuperſtitioſo timeri, ut hoſtes*).

f) Nicht ſo gut unterſcheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c.* 28). „Diejenigen, ſagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder ſie überleben möchten (*ſibi ſuperſtites eſſent*) wurden davon

Superstitiöse genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleissig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hiessen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superstitiöse einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöse einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Augustinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap.* 30.) macht aber über diese Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, dass Cicero hier bloss aus Furcht vor den Landessitten einen Versuch mache, Religion von Aberglauben zu unterscheiden, aber eigentlich kein Unterscheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienst ein Aberglaube sei.

Lactantius (*de vera sapient. l. IV. c.* 26.) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Augustinus, dass auf diese Art kein specifischer Unterschied zwischen Aberglauben und Religion sei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil seiner Kinder einmal, und derjenige superstitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müsse das letzte desto besser seyn, wenn das erste schon gut sei, und umgekehrt. Es sei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religiosität verlieren könne, dass man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleissig wiederholen müsse, dem jenes Prädicat zukommen solle. Das Wort Superstitiös rühre vielmehr davon her, dass diejenigen, die es wären, ihre verstorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und so machten, dass das Andenken derselben sie überlebe (*qui superstitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müsse der Mensch seyn, weil er zum Gehorsam gegen die Gottheit verbunden sei (*quod hominem sibi Deus religaverit*).

g) Seneca sagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme ist ein Freund Gottes, der Abergläubische ein Schmeichler (κολαξ) desselben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit sagt, sie liege in der Mitte zwischen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat schon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. christ. l. V. c.* 2310). Religiöser Aberglaube, heisst es bei ihm, ist das zu grosse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgeschriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiösen Handlungen des Cultus, mit Vernachläſsigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgeschriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung stehenden, religiösen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutschen Namen dieses Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, so giebt das aber in der Zusammensetzung mit Glaube und Witz eine sehr schlimme Bedeutung. Es zeigt nehmlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntnisvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was seinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm sein Gedächtnis liefert, unter einander, und sieht, hört, u. s. w. daher alles anders, als andere Menschen, bloss subjectiv; der Abergläubische hingegen phantasirt, oder setzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffasst zwar, ordentlich zusammen, ohne aus seinem Gedächtnis etwas mit einzumischen, aber er setzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenständen zusammen, und hält diese Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen ist schon die Anschauung, beim Abergläubischen das Urtheil falsch. Jeder Aberglaube ist eine Phantasie, aber nicht jede Phantasie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantasie entsprungenen Glauben, so wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantasie entsprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.
Dess. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.
Berlin. Monatsschr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, *derivé*. Dieses Wort bedeutet, dass dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. s. w. in einem andern, welches sein Princip heisst, gegründet sei. Es ist dem Ursprünglichen entgegengesetzt. So ist der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeusserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Causalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nehmlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). Abgeleitete Verstandesbegriffe oder Prädicabilien sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Causalität und Substanzialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die Wirkung dieser Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Substanz von dieser Causalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Categorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichseyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft; die Gemeinschaft oder Concurrenz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerstandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunct, in dem ein Accidenz noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entstehens, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunct, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunct des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

umgekehrt, geſchieht, iſt die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorie der Gröſse als Einheit giebt die Prädicabilie des Maaſses u. ſ. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollſtändiges Syſtem aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verſtandes, welches in einer vollſtändigen Transſcendentalphiloſophie nothwendig aufgeſtellt, ſind die Ableitung derſelben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebſt der Vollſtändigkeit derſelben nachgewieſen werden muſs (M. I. 120. 121.). Wenn dieſes geleiſtet iſt, ſo iſt der ganze Verſtand gleichſam ausgemeſſen, und ſein ganzes Geſchäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm ſelbſt, oder aus dieſen Stammbegriffen hervorgehen, erſchöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien iſt daher nichts anders, als die Darſtellung ihres Urſprungs aus dem reinen Verſtande, vermittelſt der Categorien oder primitiven Begriffe. So iſt dieſe Ableitung metaphyſiſch, im Gegenſatz gegen die logiſche, die nur darauf ſiehet, daſs es niedere Begriffe ſind, die unter höhern enthalten ſind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moraliſche.

Abſicht.

S. Zweck; Abſicht der Critik der reinen Vernunft, ſ. Critik der reinen Vernunft.

Abſolut,

ſchlechterdings, *interne*, *abſolute*, *abſolu*. Dieſes Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengeſetzt iſt, und zeigt alſo an, daſs etwas von einer Sache an ſich ſelbſt, ohne ſie mit andern zu vergleichen, alſo bloſs innerlich (*interne*) gelte. So iſt z. B. etwas abſolut möglich, wenn die Prädicate deſſelben einander nicht widerſprechen, und es alſo denkbar iſt. Das

iſt das Wenigſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, die abſolute Bewegung der Materie, und verſtehet darunter diejenige Bewegung derſelben, welche an und für ſich, in gar keinem Verhältniſs auf eine andere Materie, auſser der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 380. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen geſetzt wird, und zeigt dann an, daſs etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag ſie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, alſo uneingeſchränkt gelte. So heiſst z. B. etwas abſolut möglich, was unter jeder Beziehung exiſtiren kann. Das iſt das Meiſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, eine abſolute Herrſchaft, und meint damit eine ſolche, die in jedem Falle gilt; ein abſolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject iſt, z. B. unſer Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, ſondern auf das ſich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die abſolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daſs es zuſammen geſetzt iſt, in Beziehung auf irgend eine Anſchauung deſſelben (C. 465.).

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zuſammen, z. B. was innerlich unmöglich iſt, das iſt es auch in aller Beziehung. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, deſſen Gegentheil innerlich unmöglich, und was alſo innerlich nothwendig iſt, das iſt es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieſer Satz nicht. Manches nehmlich iſt in aller Beziehung nothwendig, von deſſen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein ſchlechthin oder abſolut nothwendiges Weſen heiſst ein ſolches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig iſt; von ſeiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher ſich auch Manche das Nichtſeyn deſſelben als möglich, und dieſes Weſen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.)

Kannt braucht in der transſcendentalen Dialectik das Wort **abſolut** nur in der letztern Bedeutung, nehmlich von dem, was ohne alle Reſtriction oder Einſchränkung gilt (M. I. 430.). Abſoluter **Raum**, ſ. **Raum**.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Abſch. S. 380. f.

Abſondern,

abſtrahiren, abtrennen, abziehen, iſoliren, *abſtrahere*, *abſtraire*. 1. Von einem Object, es ſei nun Anſchauung oder Begriff, gewiſſe Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heiſst, ſie davon **abſondern**, **abtrennen**, oder von ihnen **abſtrahiren**; und ſich das Object ohne dieſe Merkmale vorſtellen, heiſst, es **iſoliren**. So wird z. B. die Sinnlichkeit **iſolirt**, wenn wir uns bloſs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit dieſen ihren Eindrücken vorſtellen, und wir **ſondern** das Geſchäft des Verſtandes davon ab, oder **abſtrahiren** davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unſerm Bewuſstſeyn verdunkeln, was der Verſtand, durch ſeine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelſt der Abſonderung bleibt alſo von einer Vorſtellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

α) So **abſtrahiren** wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſsern Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, wenn wir von den Gegenſtänden alles das wegdenken, was ſie dadurch erhalten, daſs wir nicht anders, als durch die Vorſtellungskraft, zum Bewuſstſeyn derſelben gelangen können. Ein Tiſch z. B., den ich ſehe, iſt eben dadurch, daſs **ich ihn ſehe**, meine Vorſtellung, die nicht anders möglich iſt, als dadurch, daſs meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daſs meine Vorſtellungskraft dabei thätig iſt. Will ich mir nun nicht die Vorſtellung, Tiſch, nehmlich eben den, den ich ſehe, vorſtellen, ſondern das, was dieſer Tiſch wohl ſeyn mag, wenn er nicht, von mir, mir ſelbſt vorgeſtellt wird, oder, was er ſeyn mag, auſser meiner Empfindung deſſelben,

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für ſich iſt; ſo muſs ich die Art davon wegdenken, wie wir uns ſelbſt innerlich anſchauen, nehmlich als einen continuirlichen Fluſs von Vorſtellungen in der Zeit, denn zu dieſen Vorſtellungen gehört auch die äuſsere Vorſtellung Tiſch. Dann iſt der Tiſch nicht mehr in der Zeit, welche auſser unſrer Vorſtellung, an und für ſich, nicht vorhanden iſt; dann iſt er folglich auch kein Tiſch mehr, ſondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorſtellungsvermögen entſpringt, abſtrahiren, und die Zeit iſt eben die Form, welche die Vorſtellungen von dem Vorſtellungsvermögen erhalten; denke ich alſo die Art, wie das Vorſtellungsvermögen anſchauet, weg, ſo fällt auch die Zeit weg, und iſt unabhängig, ohne Wirkung des Vorſtellungsvermögens zu ſeyn, nichts. Man kann alſo nicht ſagen, alle Dinge überhaupt ſind in der Zeit, denn dann abſtrahirt man von dem Vorſtellungsvermögen, und denkt nicht bloſs ſolche Dinge, die von dem, mit Empfindung geſchwängerten, Vorſtellungsvermögen gebohren ſind, ſondern denkt vielmehr dieſe Bedingungen weg, und dann heiſst der Satz ſo viel als alle Dinge, ſie mögen in der Zeit ſeyn, oder nicht, ſind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben ſo abſtrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand denkt, d. i. wenn wir uns die Geſetze vorſtellen wollen, nach welchen der Verſtand verfährt, wenn der denkt, ſo denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluſs haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder ſeine alleinige Wirkung iſt, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders ſeyn kann, folglich zufällig iſt, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluſs der Sinne darauf u. ſ. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abſtrahiren heiſst nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. *La Nie Eſſais conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. ∬. 9.*) aber auch, die gemeinſamen Merkmale mehrerer Vorſtellungen von den eigenen Merk-

malen dieſer Vorſtellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewuſstſeyn verdunkeln, und die erſtern allein in Eine Vorſtellung des Verſtandes, welcher abſtracter Begriff heiſst, zuſammenfaſſen. Z. B. ich ſehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieſes Pferdes diejenigen, die es mit dieſem Hunde gemein hat, daſs es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da ſind der Huf, die Pferdegeſtalt, die geſpaltenen Klauen, und die ganze Hundegeſtalt, die Merkmale lebendig und Körper faſſe ich in einen Begriff zuſammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abſtracten Begriff nennt. Allein das iſt ganz unrichtig. Man abſtrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinſames Merkmal des Pferdes und Hundes, ſondern man abſtrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verſchiedenheit zwiſchen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten ſind. Denn der Begriff als abſtracter Begriff hat keinen Gegenſtand, es giebt kein abſtractes Thier. Die Chemiker ſind allein im Beſitz etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von andern Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben. Der Philoſoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenſtände zu thun hat, abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es ſo thun, daſs er entweder bloſs den Begriff eines Kindes *in abſtracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu ſagen abſtractes oder concretes Kind. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer Pünktlichkeit der Schule verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn man ſagt, die abſtracte Zeit, oder der abſtracte Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo hat es das Anſehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe

an den Rofen, dem Zinnober, den Wangen eines gefunden Mädchens u. f. w. zuerft gegeben und nur logifch davon abftrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abftracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, find diefe oder jene Eigenfchaften zu bemerken, fo behält man es wenigftens noch offen, diefe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzufehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abftrahirten Begriff anfiehet, nicht frei fteht. Ich kann im erftern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterfchiede der in der Erfahrung beftimmten, durch Grundfätze *a priori* urtheilen, wenigftens zu urtheilen verfuchen, indem ich von allem Empirifchen abftrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diefe Begriffe (wie man fagt) nur von der Erfahrung abftrahirt habe (wie im obigen Beifpiele von der rothen Farbe), verwehrt ift (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transfc. Aefth. § 1. S. 36. — II. Abfchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transfc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deff. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abfprung,

μεταβασις εἰς ἀλλο γενος, *faltus*, *faut*. Wenn man in einem Beweife das Princip, aus welchem man ihn führt, verläfst, und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweife auszufüllen. Wer fich z. B. anheifchig macht, das Dafeyn Gottes aus dem cosmologifchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweifen, wird etwa fo fchliefsen: alles, was exiftirt, mufs eine wirkende Urfache haben, wodurch es exiftirt, jede folcher Urfachen hat aber wieder ihre Urfache, da diefes nun ins Unendliche fortgehet, fo mufs es irgend eine abfolut erfte Urfache der ganzen Reihe von Urfachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urfache, aber wohl Urfache aller jener Wirkungen ift. Hier ift nun ein folcher Abfprung. Denn nach dem Gefetze der Caufalität giebt es allerdings eine folche auffteigende Reihe von Wirkungen zu Urfachen, die wiederum Wirkungen anderer Urfachen find, und der

Beweis bleibt alſo, ſo lange er es mit dieſer Reihe zu thun hat, bei den Naturgeſetzen, die nichts anders als Geſetze unſers Verſtandes ſind, wodurch die Natur möglich iſt; und ſo lange iſt er auch cosmologiſch. Da man aber in dieſer Reihe keinen abſolut erſten Anfang, und abſolut erſtes Glied finden kann, ſo ſpringt der Beweis aus den Grenzen der Naturgeſetze und folglich des Verſtandes heraus, behält bloſs den Begriff Urſache, und bildet ſich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollſtändigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibeles Object, d. i. ein ſolches, das nirgends in der Natur zu finden iſt, nehmlich eine unbedingte Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt. Ein ſolcher Abſprung im Beweiſe iſt nicht erlaubt; denn, da er ſein erſtes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Urſachen abhängender Wirkungen verläſst, ſo wird daſſelbe dadurch ganz müſsig und unnütz für den Beweis. Es müſste nehmlich nun bewieſen werden, daſs es eine ſolche unabhängige Welturſache gebe, da es nun ſo etwas nicht in der Welt giebt, ſo könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologiſchen Argument, oder der ſogenannte Carteſianiſche aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens. So ſpringt alſo derjenige, welcher aus dem cosmologiſchen Argument ſchlieſsen will, zuletzt doch über auf das ontologiſche Argument (M. I. 553. a. 486).

Abſprung, Ueberſprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zuſtand in den andern, ohne durch alle Zwiſchenzuſtände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keinen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*). Man nennt dieſen Satz das Geſetz der Continuität der Veränderungen. Das iſt ſo zu verſtehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zuſtande in einen andern übergehet, der dem erſtern entgegen geſetzt iſt. Da dieſe Zuſtände nicht zugleich ſeyn können, ſondern auf einander folgen müſſen, ſo geſchieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpuncte die zwei Zeitpuncte ſind, in welchen

die Zuſtände vorhanden ſind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorſtellen, welche AD heiſse Fig. 1. Was die Puncte A, B, C, D in der Linie ſind, das ſind die Augenblicke in der Zeit, nehmlich nicht Theile, ſondern Grenzen der Zeit. Ein Ding ſei nun im Zeitpunct A, in dem Zuſtande a (ein Menſch ſei z. B. geſund) und gehe über in den Zuſtand d (der Menſch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunct D erreicht. Da zwiſchen zwei Zeitpuncten, A und D, wären ſie auch noch ſo nahe an einander, immer eine Zeit AD ſeyn muſs, weil ſie ſonſt auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunct ausmachen würden; ſo muſs auch das Ding, indem es AD durchläuft, ſo viel Zwiſchenzuſtände durchlaufen, als Puncte in AD ſind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläſst, ſo iſt es nicht mehr im Zuſtande a, und kömmt doch nicht eher in den Zuſtand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es ſich zwiſchen A und D in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen a und d (in $\frac{d - a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Menſch iſt nicht mehr geſund, aber auch noch nicht recht krank, er iſt halb krank und halb geſund). Aber auch zwiſchen A und C iſt eine Zeit AC, und ein Zwiſchenzuſtand ($\frac{c - a}{2}$) den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunct B. Und ſo kömmt man zwar an Puncte, die A immer näher und näher ſind; da aber keiner derſelben A ſelbſt ſeyn kann, ſo ſind immer noch, obzwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwiſchen, die wiederum ihre Zeitpuncte haben, in welchen das Ding in einem Zwiſchenzuſtande iſt, der zwar immer weniger und weniger von a unterſchieden, aber dennoch nicht a ſelbſt iſt (M. I. 297. C. 253. f.). Dieſes Geſetz heiſst das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpuncte, zwiſchen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zuſtände ohne Zwiſchenzuſtand, ſo hieſse der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern ein Abſprung, welcher, wie wir geſehen haben, unmöglich iſt. Ein ſolcher Abſprung, Ueberſprung oder Sprung müſste

auch nicht die kleinſte Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in ſo ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nehmlich die krumme Linie AB. Der Abſprung wäre aber eine Succeſſion oder Folge zweier Zuſtände auf einander, d. i. ein Geſchehen, ohne daſs irgend eine Zeit zwiſchen beiden Zuſtänden läge, welches ſich widerſpricht; weil alle Succeſſion oder alles Geſchehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intenſität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zuſtande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, ſo muſs es nothwendig erſt $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läſst ſich immer noch eine Zwiſchenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal ſchwächer, ohne alle Zwiſchenzuſtände des Leuchtens zu durchlaufen, ſo wäre das ein Abſprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müſſen, unmöglich iſt (M. I. 295.).

Man ſieht, daſs hier nicht von der Wahrnehmung dieſes Ueberganges durch alle Zwiſchenzuſtände die Rede ſeyn kann, welche eben ſo wenig möglich iſt, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den ſie durchläuft, wahrzunehmen. Daher ſcheint uns das ſchnelle Durchlaufen der Zwiſchenzuſtände zuweilen ein Sprung zu ſeyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 253 — 256; 4, *,* S 281; II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Theſis. S. 486.

Abſtrahiren.

S. Abſondern.

Abziehen.

S. Abſondern.

Acceleration.

S. Beſchleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκος, *accidens*, *accident*. C. 229. Die poſitive Beſtimmung (Realität) einer Subſtanz, oder die Art, wie ſie exiſtirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glaſes; das Urtheil hingegen, daſs das Glas nicht weich iſt, legt demſelben kein Accidenz bei, ſondern verneint bloſs ein Accidenz, die Weiche, von demſelben. Das heiſst, die Realitäten oder poſitiven (bejahenden) Beſtimmungen ſind bloſs Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Beſtimmungen: ſ. Beſtimmung, Subſtanz. Die Prädicate der categoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas iſt zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtſeyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele iſt unſterblich. Die Sterblichkeit iſt nehmlich ein Accidenz, deſſen Nichtſeyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, iſt nehmlich zweierlei zu unterſcheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge deſſen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer daſſelbe iſt, und das nennt man die Subſtanz; und

b) etwas, vermöge deſſen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen ſo vorhanden iſt, oder ganz auf dieſelbe Art exiſtirt, als in dem vorhergehenden, und das heiſst das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Aſche. Daſſelbe Ding alſo, was als Holz exiſtirte, iſt nun, durch die Veränderung, welche vermittelſt des Feuers mit ihm vorgegangen iſt, als Rauch, Kohlen und Aſche vorhanden. Diejenigen poſitiven Beſtimmungen nun, vermöge deren daſſelbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Asche ist, sind seine Accidenzen, z. B. der verschiedene Zusammenhang seiner Theile, die verschiedene Farbe, specifische Schwere, Brennbarkeit, u. s. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Substanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muss auf irgend eine Art bestimmt seyn, es läfst sich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewissen positiven Bestimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz ist also ein Begriff *a priori*, der allen unsern Begriffen von wirklichen Gegenständen nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Categorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht categorisch urtheilen könnten. Hätte Unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als positive Bestimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, so könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber sind nur an solchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen sie haben. Uebersinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht im innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sich wohl positive Bestimmungen von ihnen denken, weil sich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läfst, ohne dafs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann ist auch nur von logischer Existenz im Verstande die Rede; nehmlich, dafs kein Widerspruch entstehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, sinnlich oder übersinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categorischen Urtheile verbinden. Wird aber einer Substanz ein Accidenz so beigelegt, dafs damit zugleich behauptet wird, die Substanz existire auch auser dem innern Sinn mit diesem Accidenz, welches das Accidenz erst von einem blofs logischen Prädicat unterscheidet, so mufs das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Substanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden seyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Subſtanz ſelbſt, oder es iſt nicht immer daran vorhanden, dann iſt es ein wahres Accidenz; beides aber ſetzt voraus, daſs es in der Zeit exiſtirt, und alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand iſt. Daher hat ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar ſei, ſo wenig, als die übrigen Prädicamente des Ariſtoteles *).

5. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Accidenz läſst ſich nur, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empiriſchen Anſchauungen möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, oder zu denken, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz iſt der Wechſel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung der Succeſſion des Wandelbaren, deſſen Daſeyn in der Zeit verläuft. Dadurch nehmlich, daſs ich mir an dem Beharrlichen einen Wechſel denke, wird die Zeit vorgeſtellt, und dadurch, daſs etwas in der Anſchauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechſelt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erſcheinung in der Zeit ſeyn, ſo muſs ſie Accidenzen haben, welche wechſeln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und ſoll etwas an einem Dinge erkannt werden, ſo muſs es als eine poſitive Beſtimmung deſſelben gedacht werden können, dann muſs es aber auch mit andern poſitiven Beſtimmungen an einem beharrlichen Dinge wechſeln, weil es ſonſt weder von einem bloſs logiſchen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechſel bloſser Gedanken würde unterſchieden

*) *Auguſtinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimuntur, quae ſub x praedicamentis humano corde concipiuntur, ſed quod ex his nullum proprie deo conueniat, manifeſta ratio comprobat. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates ſummae eſſentiae euidenti ratione penitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppoſitionem, vel contrarietatem, vel accidens ſuſcipiunt, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

werden können. Diese Accidenzen nun sind es, welche in der Zeit verfliefsen, entstehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht sie selbst, sondern die Substanzen, an denen sie wechseln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeiniglich, es sei dasjenige, was den Substanzen inhärirt (*est ens, cuius esse est inesse*), und nennt das Daseyn derselben die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, welches die Subsistenz heifst. Das Accidenz kann nehmlich nie wirklich (realiter), sondern blofs in Gedanken (logisch, durch Abstraction) von der Substanz abgesondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Substanz wirklich vorhandenes, nie blofse Negationen sind, so sind sie doch weder Theile der Substanz, noch eine Art wirklicher Wesen, denen etwa die Substanz zur Stütze dient; denn diese würde auch abgetrennt von der Substanz, nur nicht gestützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zustande, vorhanden seyn können. Nun ist aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Substanz ihr Zustand: folglich hiefse obige Behauptung, dafs die Substanzen die Stützen der Accidenzen sind, nichts anders, als die Accidenzen wären Substanzen, und die Substanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen sind also nicht Dinge, sondern Bestimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Substanz und Accidenz drückt eigentlich kein solches Verhältnifs aus, wie etwa die der Ursache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht sagen, es ist ein Verhältnifs zwischen den Accidenzen und der Substanz, der sie inhäriren. Denn die Accidenzen lassen sich nicht wirklich von der Substanz absondern, sondern es ist nur eine logische Absonderung (Abstraction), wenn wir sie für sich allein, und dann im Verhältnifs zu ihrem Substrat der Substanz betrachten. Allein die Categorie der Substanz und des Accidenz macht alle Verhältnisse möglich, sie ist die Bedingung aller Verhältnisse, und daher gehört sie unter den Titel der Relation (des Verhältnisses (C. 230.). Denn die Dinge stehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältnifs mit einander. Die Subftanzen werden z. B. als Urfachen betrachtet, welche auf einander wirken, das ift, einen Wechfel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, diefe Categorie liegt fogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Subftanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Subftanz. Nur ift zu merken, dafs die Quantität der materiellen Subftanzen nur durch Hinzukunft oder Abfonderung der Theile wechfelt. S. Quantität. Die Modalität ift ein Accidenz der Subftanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich ift, fondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden ift, ob blofs in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erfcheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verftandesgefetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äufsere, oder die des äufsern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erftern find im Raume und in der Zeit, die letztern blofs in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äufsern und einen innern Zuftand haben, der letztere ift aber nur möglich, wenn das Object ein Vorftellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in wefentliche und aufserwefentliche. Die erftern find diejenigen, welche mit der Subftanz zufammengenommen das Wefen derfelben ausmachen, und heifsen Eigenfchaften (*Attributa*); die letztern aber find folche, welche wechfeln, ohne dafs das Wefen aufhört, und heifsen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Subftanzen bekommen von den wefentlichen Accidenzen ihren Namen; fo lange z. B. an einer gewiffen Subftanz gewiffe Beftimmungen find, heifst fie Holz, find diefe vermittelft des Feuers andern gewichen, fo heifst fie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empirifche, und die erftern in logifche und me-

taphysische eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erstern Eintheilung ist aus den Artikeln *a posteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, dass die Accidenzen entweder solche Bestimmungen seyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, dass sie überhaupt gedacht werden, oder solche, die ihnen aus der Erkenntnissquelle *a priori* anhängen, aus der sie entspringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. dass jedes Ding die Wirkung einer Ursache ist, und mit andern Dingen in Wechselwirkung stehet. Der logischen zählten die Alten fünf, das Geschlecht (*genus*), die Art (*species*), die Verschiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in specie*), welches letztere aber, wie wir gesehen haben, eigentlich ein metaphysisches ist.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. II. Hauptst. III. Abschn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptst. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moralisches Gefühl, moralisches Interesse, *sensus moralis*, *sens moral*, *intérêt moral*. So heisst die Vorstellung von einem Werthe, der unsrer Selbstliebe Abbruch thut (G. 16. *)). Ein Wesen nehmlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derselben, also sich selbst, zum Gegenstand seiner Begehrungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entspringenden Neigungen dazu, heisst die Selbstliebe. Nun bestehet der Werth einer Sache in derjenigen Beschaffenheit derselben, dass sie für uns ein Gegenstand des Begehrens seyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unsere Neigungen, oder die Quelle derselben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Gesetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenstände des Begehrens, deren Werth sich nicht auf unsere Neigungen

gründete, sondern denen vielmehr unser Hang zur Befriedigung unserer Neigungen nachstehen müsste, so hätten diese Gegenstände für uns einen noch grössern Werth, und die Vorstellung von diesem Werthe, die sie eben zu Gegenständen des Begehrens für uns machte, hiesse Achtung. Wir begehrten dann diese Gegenstände nicht um unsertwillen, sondern um ihrentwillen, und setzten unser eignes Selbst und unsre Neigungen ihnen nach, wenn sie nicht mit einander zusammenstimmen, d. i. die Vorstellung von einem solchen Werthe thäte unsrer Selbstliebe Abbruch. Es läst sich aber kein anderer Gegenstand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengesetz, oder solche Wesen, in denen wir uns auch das Sittengesetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrungen denken.

1. Diese Achtung ist eigentlich ein Gefühl, welches durch die blosse Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird. Es ist aber von allen übrigen Gefühlen specifisch verschieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir blos ihren Ursprung *a posteriori* erkennen; wir wissen nicht, ob uns ein Gegenstand mit Lust oder Unlust erfüllen werde, aber die Idee des Gesetzes muss ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widerstehet; denn sonst könnten wir es unmöglich als Gesetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unsrer Naturtriebe vorziehen. Dieses Gefühl muss also so gut möglich seyn, als das Sittengesetz selbst, und wir sehen *a priori* ein, dass es möglich ist.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluss der Vorstellung des Objects auf unsere Gefühlsfähigkeit vermittelst unsrer Neigungen; nur dieses wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengesetzes selbst gewirkt; denn wäre das nicht, so wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengesezzes, sondern ein Spiel des durch dasselbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läst sich begreifen. Ich empfinde Lust am Genuss einer wohlschmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie sollte mir das nicht Lust machen, was mir wohlschmeckt, und ausserdem

meinen Hunger ſtillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengeſetz iſt unbegreiflich; denn wie eine bloſse Idee alle Luſt an wirklichen Gegenſtänden, die den Sinnen ſchmeicheln, und ungeſtüm fordernde Naturtriebe beſiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorſtellung werden, die wir uns von der Achtung machen müſſen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren beſtimmt wird. Wenn irgend ein ſinnlicher Gegenſtand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, ſo entſtehet eine Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo, wenn wir die Frucht bereits einmal genoſſen haben, und ihren Wohlgeſchmack und ihre hungerſtillende Kraft kennen, eine Neigung zu derſelben, deren Befriedigung mit Luſt verknüpft iſt. Nun kömmt aber die Vorſtellung des Geſetzes dazu, das oft wider unſre Neigung ſpricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Geſetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, ſo ſagt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorſtellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorſtellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar ſie ganz allein, ohne daſs etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Diebſtahl verknüpft iſt, mit wirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entſtehen, die gröſser wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkührlich, folglich nicht verdienſtlich ſeyn); ſo muſs

a) etwas in uns ſeyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derſelben hervorbringt, d. h. die Vorſtellung von der Befriedigung jener Neigung muſs mit Unluſt verknüpft ſeyn, ſobald dieſes Etwas wirkt. Dieſes Etwas iſt nun die bloſse Vorſtellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muſs.

b) Aber dieſes Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkührlich ſeyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, sondern es muſs durch die Wirkung unſers eignen Willens auf unſre Fähigkeit, Luſt oder Unluſt zu fühlen, hervorgebracht werden.

c) Daher entſtehet hier das Unbegreifliche, daſs eine bloſse Vorſtellung der Vernunft das bewirkt, was ſonſt nur die Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes bewirken kann, und daſs der Wille vor dem durch die Vorſtellung des Gegenſtandes möglich werdenden Gefühl hergehet, und es hervorbringt, da ſonſt das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch daſſelbe hervorgebracht wird. Wir ſehen hier nur die Richtigkeit dieſer Vorſtellung ein; warum ſie unbegreiflich ſeyn muſs, werde ich in der Folge zeigen.

Dieſes unbegreifliche Gefühl nun iſt die Achtung für das Geſetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Geſetz iſt alſo zwar ein Gefühl, aber doch ein ſolches, das von jedem andern ſpecifiſch verſchieden iſt. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluſs der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes auf unſre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieſes allein aber muſs ſelbſt gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes finden, das Intereſſe am Gegenſtande nennen, ſo können wir ſagen, alle ſinnlichen Gegenſtände, zu denen wir Neigung haben, intereſſiren uns, oder flöſsen uns ein Intereſſe für ſich ein, aber an der Befolgung des Geſetzes nehmen wir ein Intereſſe (G. 38.); das Vermögen, ein ſolches moraliſches Intereſſe am Geſetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Geſetz, heiſst auch das moraliſche Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moraliſchen Sinn nennen. Es iſt eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorſtellung des Geſetzes wider die Neigung zu beſtimmen (die practiſche Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entſpringenden Einfluſſes des Geſetzes auf den Willen das moraliſche Gefühl heiſst. S. Intereſſe.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuss ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuss; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesezzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluss, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heisst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heisst nichts anders, als, wir sind uns bewusst, dass unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewusstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, dass

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) dass wir uns dessen bewusst sind, dass es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, dass andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Gesetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit dessen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden ist, enthält das Gefühl der Achtung keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geschieht. Dazu kömmt, daſs dasjenige, was unsrer Selbstliebe Abbruch thut, uns zugleich zurücksetzt, indem es unsern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns selbst, niederschlägt, oder uns demüthigt. Also demüthigt die Vorstellung des moralischen Gesetzes jeden Menschen, indem dieser mit derselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Und dieses ist ein negatives Gefühl, und wirklich pathologisch, oder ein solches, das aus unsern Neigungen wider unsern Willen entspringt; denn wir können nicht machen, daſs die Vorstellung des Gesetzes uns nicht afficire, d. i. die practische Vernunft gänzlich aus uns wegschaffen, so daſs wir in uns selbst alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (G. 20). Wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengesezzes, wenn wir uns nicht dasselbe selbst gäben, und die Wirkung der practischen Vernunft, welche wir Achtung fürs Gesetz nennen, nicht Wirkung unsrer eigenen Causalität einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung ist in so fern so wenig ein Gefühl der Lust, daſs man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläſst. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Deswegen sucht

man ſich einzubilden, es zwecke lediglich auf unſern Vortheil ab, um der läſtigen Achtung loſs zu werden, und es zum Gegenſtande unſrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da dieſer Zwang aber durch Geſetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practiſchen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbſtbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unſeres moraliſchen Zuſtandes) genannt werden kann. Dadurch nehmlich, daſs jenes Gefühl der Unluſt den Widerſtand der Neigung gegen das Geſetz aus dem Wege ſchafft, wird die Wirkung des Geſetzes auf das Subject poſitiv befördert, und in dieſer Rückſicht iſt jenes Gefühl zugleich Achtung für das Geſetz, welches Verhältniſs eigentlich nichts ſinnliches iſt, ſondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erſt den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practiſchen Einfluſs verſtattet, ſo iſt in dieſem Gefühl wiederum ſo wenig Unluſt, daſs man ſich an der Herrlichkeit des Sittengeſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaſse ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſiehet (P. 138. U. 16.). Darum kann dieſes Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz, aus beiden Gründen (a und b), zuſammen aber ein moraliſches Gefühl genannt werden (P. 133.). Dieſes Gefühl kann nun, zum Unterſchiede von den pathologiſchen, ein practiſches genannt worden.

7. Alle Achtung für Perſonen iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz, z. B. der Rechtſchaffenheit, der Wahrheit u. ſ. w., wovon die Perſon in ſich das Beiſpiel aufſtellt. Weil wir die Erweiterung unſerer Talente auch als Pflicht anſehen, ſo ſtellen wir uns an einer Perſon von Talenten auch gleichſam das Beiſpiel eines Geſetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Perſon von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Dieſe können Neigung, und wenn es Thiere ſind, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. ſ. w., ſo gar *Liebe*, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, *Furcht*, niemals aber *Achtung* in uns erwecken. Selbſt Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, iſt noch nicht Achtung. Man kann ſogar über die Macht eines Menſchen *erſtaunen*, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtſchaffenen Mann, der uns die *Thunlichkeit* des Geſetzes durch die That beweiſet, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich ſelbſt eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewuſst ſind. Denn, da beim Menſchen immer alles Gute mangelhaft iſt, ſo ſchlägt das Geſetz, durch ein Beiſpiel anſchaulich gemacht, doch immer unſern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns ſehen, uns nicht ſo bekannt iſt, als unſere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erſcheint. Achtung iſt ein *Tribut*, den wir dem Verdienſte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äuſserlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das *moraliſche Geſetz* alſo beſtimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Weſen, den Gegenſtand der Handlung, oder was *gut* und *böſe* iſt *), ſondern auch ſubjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in ſo fern iſt daſſelbe *Triebfeder*, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluſs hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluſſe des Geſetzes auf den Willen beförderlich iſt (P. 158.).

9. *Heinrich Home* (*Verſuche über die erſten Gründe der Sittlichkeit* V. II. K. 2.) ſagt: „Wir haben ein beſonderes Gefühl, vermöge deſſen wir billigen oder miſsbilligen, und dieſes Gefühl iſt überflüſsig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun ſollen.“ Hiernach geht alſo ein Gefühl, das auf Moralität geſtimmt iſt, im Subject vor dem Geſetz her, oder es wird durch dieſes Gefühl beſtimmt, was Geſetz

*) Sollte nicht das αισθητηριον Hebr. 5, 14, das *moraliſche Gefühl*, als Anlage ſeyn?

für unſere Handlungen iſt. Das iſt aber unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung darf aber nicht ſinnlich, ſondern muſs das Geſetz ſelbſt ſeyn. Hätten wir keine ſinnlichen Gefühle, ſo hätten wir freilich keine Neigungen, und alſo auch nicht das Gefühl, welches Achtung heiſst; aber die Urſache der Beſtimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practiſchen Vernunft, und dieſes Gefühl kann daher ſeines Urſprungs wegen nicht pathologiſch, oder unwillkührlich aus der Neigung entſprungen, ſondern muſs practiſch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heiſsen. Dadurch, daſs die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluſs und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als ſei das Subject der Gegenſtand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniſs der reinen practiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Geſetzes durch die Wegſchaffung des Gegengewichts der Neigung, alſo relativ, oder im Verhältniſse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, welche objectiv als ein Sittengeſetz, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practiſche Vernunft verſchafft nehmlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daſs ſie der Selbſtliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegenſatze mit practiſcher Vernunft) alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das dann allein Einfluſs hat, Anſehn. Noch iſt hierbei zu merken: daſs, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit iſt, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens, ſie dieſe Sinnlichkeit vorausſetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, alſo auch das moraliſche, Grade haben muſs, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, ſo ſetzt das moraliſche Gefühl die Endlichkeit ſolcher Weſen voraus, denen das moraliſche Geſetz Achtung auflegt. Achtung fürs Geſetz kann alſo einem höchſten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hindernifs der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist, so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blofs zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, dafs durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nehmlich, sie mufs mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmäfsig, und diese Beschaffenheit heifst auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmäfsigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da mufs der Wille blofs durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, blofs um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtuug fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heifst auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Geſetz geſchehen ſollte, die Handlung iſt *legal*, aber nicht *moraliſch*. „Es iſt ſehr ſchön, aus *Liebe* zu *Menſchen* und *theilnehmendem Wohlwollen* ihnen Gutes zu thun, oder aus *Liebe zur Ordnung* gerecht zu ſeyn, aber das iſt noch nicht die *ächte moraliſche* Maxime unſers Verhaltens, die unſerm Standpuncte, unter vernünftigen Weſen, als *Menſchen*, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaaſsen, gleichſam als Volontaire (Menſchen, die nicht dazu verbunden ſind) uns mit ſtolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. daſs wir wider unſre Neigungen genöthigt werden,) wegzuſetzen, und uns ſchmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Luſt thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer *Diſciplin* oder Zucht der Vernunft, und müſſen in allen unſern Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr nichts entziehen, oder dem Anſehn des Geſetzes (ob es gleich unſere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daſs wir den Beſtimmungsgrund unſeres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäſs, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen ſind die Benennungen, die wir allein unſerm Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar geſetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehn des heiligen Geſetzes iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der *Liebe Gottes und des Nächſten* (Matth. 22, 37.) widerſpricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Geſetz, das *Liebe befiehlt*, und überläſst es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, ſich dieſe Liebe zum Grund-

satz seiner Handlungen zu machen. Es ist aber hier bloſs von einer practischen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht sinnlich lieben, weil er kein Gegenstand ist, der uns in die Sinne fällt, und also Einfluſs auf unser Gefühl, und so eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menschen ist nun das wohl der Fall, aber es ist nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenstand nicht liebenswürdig ist. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Gesinnung nach verworfenen, und dem äuſsern Ansehn nach, höchst widerlichen Räuber haben. Gott lieben heiſst also, seine Gebote gerne thun, den Nächsten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, diese Gesinnung wirklich zu haben, sondern darnach zu streben. Das drücken auch die Worte Jesu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, so wäre das Gebot überflüssig, thun wir es aber nicht gerne, sondern aus Achtung fürs Gesetz, ja macht das Gebot gar diese Achtung zur Triebfeder, so würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unlust) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Lust). Dieses Gesetz stellt also das Ideal der Heiligkeit auf, oder die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortschreiten nähern können. Könnte nehmlich ein vernünftiges Geschöpf jemals alle moralische Gesetze völlig gerne thun, so müſste es keines Selbstzwangs mehr bedürfen. Das ist aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Ansehung dessen, was zu seiner Zufriedenheit erfordert wird, so kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun diese mit dem moralischen Gesetze nicht einerlei Quelle haben, so wird ihre Zusammenstimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzusammenstimmung immer möglich seyn, also immer Achtung fürs Gesetz, die aber mit Unlust verknüpft ist (6, a), der Grund der Befolgung desselben seyn müssen (10, b); das Gesetz wird daher immer Gebot für

ein ſolches Weſen bleiben (6, a), und ſeine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Geſetz wird ſich nie in Liebe zu demſelben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionsſchwärmerei (Ueberſchreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern auch der moraliſchen Schwärmerei (der Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt) in Anſehung der Liebe des Nächſten, vorgebeuget. Die ſittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geſchöpf (endliche Weſen) ſtehet, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz, ſein moraliſcher Zuſtand iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn verſetzt, der Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ſei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz (10, b), deſſen Joch ſie tragen müſsten, dem ſie gehorchen müſsten, ſondern die Handlung ſei ein Verdienſt, das ſie ſich machen könnten, ſo iſt das moraliſche Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, daſs die Triebfeder alsdann pathologiſch iſt, weil ſie in der Selbſtliebe beſtehet, ſo iſt es phantaſtiſch, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu ſchmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei. Es laſſen ſich wohl Handlungen andrer, wenn ſie bloſs um der Pflicht willen, und mit groſser Aufopferung geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch nur ſo fern Spuren da ſind, daſs ſie ganz aus Achtung für die Pflicht geſchehen ſind. Will man ſie aber Jemanden als Beiſpiel zur Nachfolge vorſtellen, ſo muſs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moraliſche Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unſerm Eigendünkel (eiteln Selbſtliebe) überläſst, uns auf verdienſtlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewiſs zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, dafs fie nicht von unferm Belieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Critik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nehmlich fie fei das Gefühl der Unangemeffenheit unferes Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gefetz ift. Es ift nun die Frage: wie ftimmt diefe Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben gefehen, dafs die Achtung ein Gefühl ift, das durch die blofse Idee des Sittengefetzes in uns gewirkt wird (1); folglich mufs bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unferm Vorftellungsvermögen feyn, die für uns Gefetz ift; aber

b) foll auch diefe Idee durch das Vermögen unfers Willens ganz allein Einflufs auf unfere Willensbeftimmung haben, fo dafs wir nichts weiter wollen, als was das Gefetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Gefetz will, und diefe Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Gefetz Eingang bei uns verfchaffen. Da diefes nun durch das Gefühl der Achtung gefchieht, fo ift diefes Gefühl des Widerftandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemeffen wir noch dem Sittengefetz find, oder wie fehr wir immer noch hinter der Idee deffelben zurückbleiben, und wie unangemeffen alfo immer noch das Vermögen unfers Willens zur Erreichung der Idee des Gefetzes ift.

c) Da es nun unfere eigene Vernunft ift, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einflufs auf unfern Willen auch zeigt, dafs es unfre Beftimmung ift, nach jener Angemeffenheit zu ftreben, fo ift die Achtung fürs Gefetz zugleich Achtung für unfern eigenen, durch die Vernunft beftimmten Willen, und für unfre Beftrebung, nehmlich die, die Angemeffenheit unfers Willens zur Idee des Sittengefetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterfcheidet fich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

a) Ehrfurcht ist auch ein Gefühl, es wäre nehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. Ehren heisst aber dieses Interesse äussern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unsrer Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesse daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flöst Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11.*)).

b) Schiller sagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung geht nur auf das Verhältniss der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäss handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt Vernunftwesen erfreuen muss. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muss auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müsste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn." Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

nicht Liebe unter die Achtung mifchen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, dafs Hochachtung nicht eine abfolute Achtung ift, wie die Achtung fürs Gefetz, welche in Beziehung aufs Gefetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Wefen, welches das Gefetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Wefen, welches das Gefetz felten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, fo rührt das davon her, dafs er zu feiner eigenen Entfchuldigung fich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die fubjective moralifche Triebfeder (Achtung fürs Gefetz) die gefetzmäfsigen Handlungen; folglich rührt es von feinem Unglauben an die Tugend der Menfchen her (R. 10. *)).

c) Das Gefühl des Erhabenen ift ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nehmlich der Achtung für unfere eigene Beftimmung. Wir nennen nehmlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unferer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Gröfse deffelben zu faffen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unüberfehbare egyptifche Pyramide u. f. w. Nun ift unfere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung deffen fordert, was der Verftand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen find nichts anders, als Vorftellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verftand liefert (f. *a priori.* 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber ift nur ein Vermögen, fich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufftellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemeffenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenftandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen ift, und um deffentwillen wir eben den Gegenftand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unfere Gemüthsftimmung ift. Die Vernunft fchreibt uns nehmlich, beim Anblick eines folchen Gegenftandes, die Zufammenfaffung deffelben durch die Einbildungskraft als ein Gefetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entftehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun ift es aber

nicht der Gegenſtand, den wir achten, ſondern das Geſetz der Vernunft, welches uns hier die Zuſammenfaſſung des Gegenſtandes in der Anſchauung eines Ganzen vorſchreibt, d. i. unſere eigene Beſtimmung (14, c.); nur daſs wir hier dieſe unſere Beſtimmung mit dem ſinnlichen Gegenſtande verwechſeln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unſerer Vernunft über unſer ſinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unſere Vernunftbeſtimmung, gleichſam anſchaulich macht (U. 96.). Man kann alſo ſagen, das Gefühl des Erhabenen iſt das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen ſinnlichen Gegenſtand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heiſst, und welcher uns Achtung einzuflöſsen ſcheint, die aber eigentlich Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft iſt. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloſse Vernunftidee des Sittengeſezzes unſern Willen beſtimmen kann, ſo daſs derſelbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Geſetz hervorbringt, iſt unbegreiflich. Wir können aber einſehen, warum es unbegreiflich ſeyn muſs. Die Willensbeſtimmung iſt nehmlich ein Phänomen, oder eine Erſcheinung im innern Sinn, dieſe kann nur wieder aus andern Erſcheinungen, die ihre Urſachen ſind, erklärt werden. Daher iſt es begreiflich, wie ein Gegenſtand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengeſetz iſt aber kein Gegenſtand in der Natur, ſondern ein bloſser Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloſs ſinnliche Gegenſtände als Urſachen erkennen, ſ. Urſache; überſinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengeſetz, ſind nur die Vorſtellung von einer Urſache überhaupt, ſie laſſen ſich bloſs als Urſache denken. Wir können alſo einſehen, daſs bei einer moraliſchen Handlung das Sittengeſetz als Triebfeder wirken müſſe. Da nun moraliſche Handlungen von unmoraliſchen im Begriff des Werths einer Handlung unterſchieden werden müſſen, ſo ſehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Geſetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindeſten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniſs des Ueberſinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich iſt.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluſs dieſes Artikels löſen. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, zwiſchen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns ſelbſt gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkührlich ſeyn (2, b.), und der, die Achtung entſpringt aus unſern Neigungen wider unſern Willen, wir können die practiſche Vernunft nicht gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (6, a.). Dieſer Scheinwiderſpruch hat ſogar Manchen auf den Gedanken gebracht, ſich die Achtung, die das Geſetz wirkt, und die Neigung, die der ſinnliche Gegenſtand wirkt, als zwei Triebfedern vorzuſtellen, die in uns unwillkührlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geſchäft aufzutragen, ſich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausſchlag für die moraliſch gute oder ſchlechte Handlung zu geben. Allein, die practiſche Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengeſetz ab, heiſst, wir können die Anlage zur Moralität nicht ſo gänzlich in uns ausrotten, daſs wenn wir an die Idee des Sittengeſetzes denken, gar keine Achtung für daſſelbe mehr in uns gewirkt werden ſollte. Dieſes kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practiſche Vernunft hier als eine Urſache gedacht werden muſs, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl iſt eine Wirkung in der Natur, und läſst ſich als Wirkung begreifen, nehmlich daſs ſie entſtehen muſs, wenn ihre Urſache vorhanden iſt. Die practiſche Vernunft iſt aber keine Urſache in der Natur, ſondern nur ein Analogon derſelben. Nun iſt aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derſelben wegfällt, weil ſie eine Urſache durch Freiheit iſt. Folglich kann ſie nur als Urſache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Menſch alſo practiſche Vernunft hat, iſt es begreiflich, daſs die Wirkung, die Achtung fürs Geſetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Urſache entſpringen muſs; aber es iſt nicht begreiflich,

dafs die practifche Vernunft diefe Wirkung durch Freiheit, alfo willkührlich, hervorbringe, von welcher Caufalität wir keine Begriffe haben, ob fie gleich bei dem Moralgefetz vorausgefetzt wird. Daher wird alfo die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber ift in fo fern nichts moralifches, fondern etwas pathologifches, oder den Neigungen mechanifch widerftehendes; aber als von der practifchen Vernunft bewirkt, als willkührlich und felbftgewirkt gedacht, und ift fo fern nichts phyfifches oder pathologifches, fondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptft. S. 126 — 159.

Deff. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

Acroamatifch.

Acroamatifche, discurfive, philofophifche Beweife nennt Kant diejenigen Beweife, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nehmlich eine Behauptung beweifen will, fo kömmt es darauf an, wie die Behauptung befchaffen fei. Ift fie von der Art, dafs wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichfam felbft machen können, fo wird dadurch daffelbe gleichfam hervorgebracht, oder in Gedanken finnlich dargeftellt, und folglich damit bewiefen. Dies Hervorbringen, oder finnliche Darftellen in Gedanken, heifst die Conftruction, und ift bei folchen Behauptungen, die nur acroamatifch bewiefen werden können, nicht möglich. In den acroamatifchen Beweifen hat man den Gegenftand der Begriffe, von denen geredet wird, blofs in Gedanken, und drückt die Begriffe blofs durch Worte, aber nicht durch finnliche Darftellung aus. Das Wort acroamatifch ift griechifch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatifchen Beweifen hört man blofs die Beweisgründe, in den mathematifchen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heifsen, fieht man fie in der Conftruction. Man nennt diefe Beweife auch

discurſive, nach dem Lateiniſchen, welches ausdrückt, daſs ſie nur durch Worte geführt werden. In der Philoſophie giebt es keine andern Beweiſe, da ſie hingegen in der Mathematik gar nicht verſtattet ſind, weil in derſelben alles demonſtrirt, d. i. durch ſichtbare Darſtellung (Conſtruction) bewieſen werden muſs.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wiſſenſchaft vom Raum vermittelſt ſolcher Conſtructionen, nicht bekannt ſind, wird es nöthig ſeyn, erſt das Beiſpiel eines ſolchen nicht acroamatiſchen Beweiſes zu geben, damit ſie alsdann das Eigenthümliche des acroamatiſchen deſto deutlicher einſehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingeſchloſſenen Raum einen Triangel, ABC ſei das Bild eines ſolchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich ſolche Bilder der Gegenſtände, die er ſich in Gedanken vorſtellt, um ſich ſelbſt und andern deutlicher zu werden. Dieſe Bilder ſtellen aber niemals den Gegenſtand ſelbſt vollkommen dar. Denn der Triangel ABC ſchlieſst z. B. einen beſtimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden groſsen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingeſchloſſenen Raum verſtehet, welches kein Bild darſtellen kann. Von einem ſolchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er ſei gleichſeitig, oder die drei einſchlieſsenden Linien ſeien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man beſtimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder beſtimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) ſo, daſs alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct dieſer krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine ſolche krumme Linie heiſst ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heiſst dann der Mittelpunct dieſes Kreiſes, und jede ſolche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmeſſer des Kreiſes genannt, und ſei, in dieſem Fall, ſo lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derſelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deſſen Halbmeſſer auch die Linie (AB) ſei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreiſes iſt.

c) Endlich ziehe man von dem Durchſchnittspunct beider Kreiſe (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, daſs die drei Seiten eines ſolchen Triangels einander gleich ſind, iſt nun nicht acroamatiſch, ſondern intuitiv oder anſchauend, denn er wird nicht bloſs mit Worten, ſondern durch ſinnliche Anſchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht bloſs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, ſondern jedem möglichen Triangel, und man ſiehet aus demſelben, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Es heiſst nun ſo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchſchnittspunct der Kreiſe nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, iſt mit dieſer von gleicher Länge, denn ſie ſind beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchſchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) iſt ebenfalls von gleicher Länge mit derſelben, denn ſie ſind auch beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ACE).

c) Nun iſt es ein Grundſatz, daſs, wenn zwei Dinge ſo groſs ſind, als ein Drittes, ſie nothwendig beide von gleicher Gröſse ſeyn müſſen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchſchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit dieſer von gleicher Länge ſind, ſo müſſen ſie vermöge jenes Grundſatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heiſst, der Triangel muſs gleichſeitig ſeyn; welches eben bewieſen werden ſollte.

3. So beweiſen, heiſst demonſtriren, oder einen ſichtbaren, intuitiven oder anſchauenden Beweis führen, welches allein durch die Conſtruction (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders ift es hingegen mit einem acroamatifchen Beweife. Es fei z. B. der Satz zu beweifen: die Erfcheinungen ftehen, fofern fie zugleich find, als Subftanzen, in Anfehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechfelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erfcheinungen, d. h. in jedem finnlichen Erfahrungsgegenftande, die Subftanz ift, oder das, was immer bleibt, wenn fich der Gegenftand auch noch fo fehr verändert, in der Einbildungskraft darftellen, und uns fogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, dafs die Accidenzen, die wir an derfelben anfchaueten, durch die Wirkung beider Subftanzen auf einander fo wechfelten, dafs kein Accidenz in der einen Subftanz B durch die Subftanz A einem andern weichen müffe, ohne dafs die Subftanz A durch die Subftanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. dafs keine Wirkung entftehen könne, ohne eine Zurückwirkung, fo wäre der Beweis anfchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis felbft eine Demonftration. Allein das ift nicht möglich. Nur Gröfsen können conftruirt werden, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung find Begriffe und keine Anfchauungen, oder finnliche Vorftellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angefchauet, oder finnlich vorgeftellt, und nicht conftruirt oder finnlich dargeftellt werden. Der ganze Beweis mufs daher blofs durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darftellung der Sache felbft, und kann alfo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende mufs ich mir erft deutlich denken, was Erfcheinung, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung ift, oder die Merkmale diefer Begriffe in Gedanken auffuchen. Weifs ich nun, dafs Erfcheinung jeden finnlichen Gegenftand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beftimmt ift, fondern blofs angefchauet wird, Subftanz das, was in diefem Gegenftande immer bleibt, Accidenz das, was an diefem Gegenftande immer wechfelt, und Wechfelwirkung diejenige Wirkung des Gegenftandes auf ei-

nen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erftern erfolgen kann, bedeutet, z. B. dafs ich mit dem Fufs nicht auf den Fufsboden meines Zimmers treten kann, ohne dafs der Fufsboden auf meinen Fufs zurückdrückt; dann find mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erft möglich. Da der Beweis nun blofs durch Begriffe geführt wird, fo mufs ich weder alle diefe Begriffe verftehen, oder die Gegenftände, welche durch fie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweifenden Satze durchdenken, wodurch es mir erft möglich wird, den Beweis felbft zu faffen und feine beweifende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweifende Satz ift alfo: alle finnliche Gegenftände, wenn fie zugleich feyn follen, müffen nothwendig fo auf einander wirken, dafs die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich ift. Es wird hier etwas von finnlichen Gegenftänden behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an fich ift, das, unabhängig von unfrer Art zu erkennen, wirklich fo vorhanden wäre, wie wir es erkennen (f. an fich), noch ein blofses Spiel unferer Einbildungskraft. In unferer Wahrnehmung folgt eine Vorftellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorftellungen auf einmal, fondern nur nach einander bewufst werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich feyn, d. h. follen wir finnliche Gegenftände nicht für eben fo nach einander exiftirend halten, als wir fie nach einander wahrnehmen, fo mufs in unferm Verftande etwas feyn, wodurch die Ordnung, in der wir fie wahrnehmen, für willkührlich erkannt, alfo diefe Willkührlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es mufs jedermann begreifen können, dafs es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit beftehet. Diefes ift nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verftandesbegriff, d. i. einen folchen Begriff, der aus dem Verftande entfpringt, und welchem der Stoff zur Anfchauung gleichzeitiger Dinge unterworfen feyn mufs.

Dieses ist der Begriff der Wechselwirkung, vermöge dessen alle gleichzeitigen Dinge als solche erkannt werden müssen, die alle so auf einander wirken, dass die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich ist. Ohne diesen Verstandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für solche halten, die in denselben verschiedenen Zeiten (also nach einander) existiren, in welchen wir sie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fussboden nicht auf meinen Fuss zurück, und wüsste ich also nicht, dass auch auf die Wahrnehmung des Fussbodens etwas in meinem Fuss als nothwendig folgt, so wüsste ich nicht, dass der Fussboden mit meinem Fuss zugleich existirte, sondern da ich ihn erst bei der Wirkung meines Fusses wahrnähme, so wüsste ich bloss, dass diese Wahrnehmung auf die meines Fusses folgte. Ich würde daher beide in verschiedene Zeiten nach einander setzen, weil ich sie so wahrnehme. Der Begriff der Wechselwirkung macht es also möglich, dass ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Beschaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verschiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Dieser Beweis ist unumstösslich. Es wird gewiss Niemand zeigen können, wie es möglich sei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn sie nicht Accidenzen an sich hätten, die als wechselseitige Wirkungen von einander erkannt werden müssen, so dass das Gegentheil, dass sie nehmlich auch wohl nach einander seyn können, gar nicht möglich ist. Allein die Gewissheit davon, dass alle Erscheinungen in durchgängiger Wechselwirkung stehen müssen, so unumstösslich sie ist, ist dennoch nicht so in die Augen springend, dass man sagen könnte, ich sehe es gleichsam, dass es nicht anders möglich ist, so wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich sehe, dass zwei gerade Linien, ich mag sie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einschliessen, sondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwickelung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatischen Beweisen erschwert das Zusammenfassen derselben in Ein Bewusstseyn; die Fehltritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewissheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewissheit. (S. Apodictisch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, *ressemblance*, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nehmlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so dass A die Beschaffenheiten a, b, c u. s. w. und B die Beschaffenheiten α, β, γ u. s. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. s. w §. 19.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, dass einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht ſehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hauſe alles, was er in demſelben ſiehet, ſorgfältig aufſchreibet. Setzet endlich, daſs er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufſchreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häuſern aufgezeichnet hat, ſo wird es einerlei ſeyn, und die Häuſer werden nicht zu unterſcheiden ſeyn."

2. Das Wort ähnlich ſagt Lambert (Architectonik, §. 136.) iſt aus den zwei Ableitungstheilchen an und lich zuſammengeſetzt, wovon erſteres ein Vorwort (Präpoſition), daher ein localer Verhältniſsbegriff iſt.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit iſt ein logiſcher Vergleichungs- oder Verhältniſsbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geſchlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nehmlich ſolche Begriffe zuſammengeſtellt werden, die gewiſſe Beſchaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Ariſtoteles ſeine Categorien nach der Aehnlichkeit zuſammen, daſs ſie von allen Dingen gedacht werden müſſen. Da er aber beim Sammlen derſelben nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem ſie vollſtändig abgeleitet werden könnten, ſondern bloſs nach jener Aehnlichkeit verfuhr, ſo bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verſtandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und ſogar einen empiriſchen Begriff unter ſeinen Titel der Categorien, und war überdem nicht ſicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die ſeiner Aufmerkſamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelſt der Aehnlichkeit laſſen ſich die Dinge analogiſch ordnen, denn Analogie heiſst das Verhältniſs der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit iſt ſelbſt ein Verhältniſsbegriff, denn es müſſen wenigſtens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Subſtanzen ſind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derſelben an beiden ei-

nerlei sind, und ob es wesentliche Stücke oder Modificationen sind.

Aesthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aesthetica*. Diese Namen gebühren eigentlich der Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läßt sich nehmlich ein System aller Regeln denken, nach welchen wir durch sinnliche Eindrücke Vorstellungen erhalten. In dieser Bedeutung ist das Wort Aesthetik sehr richtig zuerst von Kant und nach ihm von seinen Schülern gebraucht worden. Es ist griechischen Ursprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Diese Wissenschaft hat Kant zuerst gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derselben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aesthetik vortrug, und die andern Theile derselben zur Logik und Rhetorik schlug, oder ganz vernachlässigte. Die Aesthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verschiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aesthetik nehmlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verstandes. Die Aesthetik zerfällt wieder in drei verschiedene Wissenschaften, in zwei wirkliche Wissenschaften *a priori*, und eine empirische Sinnenlehre. Die erstern heissen die transscendentale und die metaphysische, die letztere die empirische oder psychologische Aesthetik.

2. Kant entdeckte nehmlich, daß die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen zu erhalten, wodurch Vorstellungen in uns entstehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden sei, wodurch die Eindrücke einer gewissen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daß hierdurch allein das Räthsel aufgelöset werde, wie gewisse sinnliche Gegenstände gewisse ihnen allen zukommende Eigenschaften haben müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei am

Himmel, oder auf der Erde, sogar gewisse Eigenschaften haben müsse, die wir vorher, ehe wir die Gegenstände noch mit unsern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B daſs wir behaupten können, ohne erst den Versuch anzustellen, ein Mensch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Geschwindigkeit in lauter Schlangenlinien diesen Weg mache.

3. Kant muſste also nothwendig darauf fallen, zu untersuchen (C. 35.), ob sich die Kenntnisse von dem Ursprung aller der sinnlichen Vorstellungen, die den Gegenständen nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollständig und als Principien aller sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) *a priori* vortragen, und als solche apodictisch beweisen lieſsen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transscendentalen Aesthetik führt (C. 31 — 37.), geleistet, wenigstens die Idee dieser Wissenschaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht also einen Theil der Transscendentalphilosophie aus, oder der Wissenschaften von dem Ursprung unserer Vorstellungen *a priori*, und zwar den ersten Theil der transscendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transscendentalphilosophie, welcher die Regeln der Wissenschaft selbst vorträgt (M. I. 38. C. 35.), im Gegensatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntniſs, Einfluſs zu verschaffen.

4. In der transscendentalen Aesthetik wird also die Sinnlichkeit isolirt, s. abstrahiren, d. h. alles davon abgesondert,

a) was der Verstand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenstand unsrer Vorstellung wird, und also zur Empfindung gehört, d. i. die Vorstellung von einem sinnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als solche Vorstellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anschauungen heissen. Diese reinen Anschauungen müssen also allen übrigen sinnlichen Vorstellungen, sie mögen uns nun vermittelst der Werkzeuge der Sinne als in der Erscheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgestellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet sich, bei dieser Untersuchung, dass es zwei solcher reinen Formen sinnlicher Anschauungen, als Principien der Erkenntniss *a priori*, gebe, nehmlich Raum und Zeit, wodurch die transscendentale Aesthetik in zwei Abschnitte zerfällt, nehmlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anschauungen *a priori*. In dem ersten Abschnitt wird gezeigt, wie Anschauungen *a priori* entspringen können, die für alle äusserlichen, sinnlichen Anschauungen *a posteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben; in dem zweiten wird dasselbe für alle sinnlichen Anschauungen *a posteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transscendentalen Aesthetik können aber auch nicht mehr als diese zwei Elemente enthalten seyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorstellungen, selbst die der Bewegung, etwas Empirisches oder was nicht nothwendig und immer ist, voraussetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgestellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgestellt wird, Schall und Töne, ist für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und subjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menschen anders seyn. So lange aber noch irgend Anschauungen, wäre es auch nur in der Phantasie, möglich sind, müssen sie, auch von dem Blinden und Tauben, die äussern im Raum, und alle in der Zeit, vorgestellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von diesen beiden Elementen der reinen Anschauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der grössten Wichtigkeit sind, wovon ich hier nur die erste erläutern will,

weil fie die transfcendentale Aefthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erfcheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Diefe erfte Anmerkung nun beftehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transfcendentale Aefthetik lehrt: dafs alle unfere Anfchauungen nichts als Vorftellungen von Erfcheinungen find. Dies ift Kants wahre Meinung über die Grundbefchaffenheit unferer Sinnlichkeit M. I. 69.). Er behauptet damit, dafs die Dinge, die wir in Raum und Zeit anfchauen, kurz alle Körper, nur Vorftellungen find, die als Erfcheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin fie fich befinden, nur in uns, in unfern Vorftellungen, exiftiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unferm Anfchauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorftellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit feyn, da diefe allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Befchaffenheit unferer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. kurz des ganzen finnlichen Gegenftandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfifche Philofophie lehrt, dafs eine undeutliche, das ift, eine dunkele oder verworrene Vorftellung finnlich (*repraefentatio fenfitiva*) fei (Baumgartens Metaphyf. §. 383.), dafs alfo die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorftellungen fei. Die finnlichen Vorftellungen (*idées fenfitives*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an fich ab, und drückten diefe Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diefe Zufammenhäufung von Merkmalen und Theilvorftellungen nicht mit Bewufstfeyn auseinander fetzen könnten, weil die Anzahl der mechanifchen Wirkungen auf unfere Sinne zu grofs, und diefe Wirkungen felbft zu klein wären (*Oeuvres philofophiques de Leibnitz par Rafpe: Nouveaux Effais fur l'Entendem. humain Liv. IV. Ch. VI. p.* 368.). Allein das ift eine Verfälfchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erfcheinung (*phantôme fenfitif*), welche die ganze Lehre

derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied zwischen einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung ist blofs **logisch** (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kömmt dabei blofs darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntnifsvermögen zur **Auseinanderlegung** (Analysirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beschaffenheit der Dinge selbst, welches allein der Gegenstand der Metaphysik ist. Kant giebt das Beispiel des Begriffs eines **Rechts**. Der gesunde Verstand denkt sich unter demselben eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus demselben entwickeln kann, nehmlich dafs wenn derselbe mit einer Handlung verbunden werden kann, sie mit einer Forderung verknüpft sei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgesetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen sollte. Allein im gemeinen und practischen Gebrauche ist man sich dieser mannichfaltigen Vorstellungen im Begriff eines **Rechts** nicht deutlich bewufst. Daraus folgt aber nicht, dafs dieser Begriff dann sinnlich sei, und eine blofse Erscheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern der Begriff desselben liegt in der Vernunft, und stellet eine gewisse moralische Beschaffenheit der Handlung vor, nehmlich nicht die moralische Beschaffenheit derselben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn diese heifst **Pflicht**, sondern diese Beschaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Wesen, gegen das gehandelt wird, und das ist eine Beschaffenheit, die den Handlungen an ihnen selbst, und nicht in der blofsen Erscheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein **Körper** in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blofs die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und diese Fähigkeit, solche Eindrükke zu erhalten (Receptivität), heifst die **Sinnlichkeit**, und kann uns folglich die Erkenntnifs des Gegenstandes **an sich selbst** nicht liefern, wenn man auch die Erscheinung bis auf den Grund durchschauen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nehmlich, wie wir gesehen haben, den Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verstand Erkannten) bloss als logisch, und suchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorstellungen. Allein dieser Unterschied ist offenbar transscendental, oder hängt von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der sinnlichen und Verstandes Gegenstände selbst, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, wie sie nehmlich unabhängig von dem, was ihnen unser Erkenntnissvermögen leihet, seyn mögen, nicht bloss nicht deutlich, sondern gar nicht. Sobald wir nehmlich unsere subjective Beschaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzustellen, wegnehmen, so ist das vorgestellte Object, z. E. der Tisch, mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Grösse, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen seyn, denn es ist die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches die Vorstellung Tisch hat, wodurch derselben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Gestalt, noch Grösse möglich ist. Und das heisst nun eben, dieser Tisch ist eine Erscheinung, und nicht ein Ding an sich. S. An sich.

11. Es ist hier freilich noch ein Unterschied merkbar. An einer jeden Anschauung ist etwas zu finden, was ihr wesentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menschen überhaupt gilt. An einer Anschauung ist aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weise zukömmt, was nicht von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, sondern von der besondern Stellung oder Organisation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Siehet man bloss auf diesen Unterschied, so pflegt man das Erkenntniss des erstern eine solche zu nennen, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erschei-

nung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterschied in der Erfahrung, nicht aber den Unterschied zwischen den Erfahrungsgegenständen (den Erscheinungen überhaupt) und dem, was sie an sich selbst mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unsere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterschied transscendental heisst. Bleibt man aber bei jenem empirischen Unterschied stehen, (wie es gemeiniglich geschiehet) und sieht jene empirische Anschauung, welche man in der Erfahrung das Ding an sich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als die Vorstellung von einer blossen Erscheinung an, so dass darin gar nichts, was irgend die Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist der transscendentale Unterschied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung der Gegenstände, mit nichts weiter, als mit Erscheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erscheinung.

12. Die Anmerkung in 8. bestehet ferner aus der Bemerkung:

b) Diese transscendentale Aesthetik ist nicht bloss scheinbare Hypothese, sondern unumstösslich gewiss (M. I. 741. C. 63.). Denn die Wissenschaften vom Raum und der Zeit, vermittelst der Constructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wissenschaften, welche ihre Sätze nur durch Anschauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumstössliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müssen, und folglich nicht empirisch seyn können, also in einem Anschauungsvermögen *a priori* gegründet seyn müssen, von dem eben die tansfc. Aesthetik die Principien aufstellt. S. objectiv.

13. Der Beschluss der transscendentalen Aesthetik (in Kants Critik der reinen Vernunft) stellt nun das ganze Resultat derselben auf. Sie zeigt, dass durch reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, synthetische Sätze *a priori* möglich sind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft ist, die durch

die Critik derſelben ſoll gelöſet werden. S. Anſchauungen und Transſcendentalphiloſophie.

14. Die metaphyſiſche Aeſthetik könnte noch von der transſcendentalen getrennt werden, und würde die Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* ſeyn, im Gegenſatz der transſcendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphyſiſche Begriffe vom Raum und der Zeit befaſſen und auf den einzigen empiriſchen Begriff einer empiriſchen Anſchauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimenſion, der Beharrlichkeit, dem Vorherſeyn und Nachherſeyn, dem Zugleichſeyn u. ſ. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgeſondertes, vollſtändiges und ausführliches Syſtem dieſer Wiſſenſchaft, welches doch nöthig iſt, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verſtandes, oder die Prädicabilien vollſtändig zu finden, um das, was an einer Anſchauung rein iſt, von dem Empiriſchen an derſelben abzuſondern, u. ſ. w.

15. Die empiriſche Aeſthetik iſt die Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a poſteriori*, und gehört zur Pſychologie (ſ. Pſychologie) oder Anthropologie (ſ. Anthropologie). Sie giebt die Kunſt zu beobachten, zu erfahren u. ſ. w. und iſt wie jede empiriſche Wiſſenſchaft unerſchöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aeſthetik vollſtändig ausgeführt werden können.

16. Die Deutſchen ſind die einzigen, welche ſich vor Kant des Worts Aeſthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geſchmacks nennen. Baumgarten hatte nehmlich die Hoffnung, daſs die Critik des Geſchmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft erhoben werden könnten. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, ſondern durch den Geſchmack gefühlt wird. S. Geſchmack. Auch ſind die Regeln oder Criterien des Schönen bloſs empiriſch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, daſs etwas ſchön ſeyn müſſe. Daher iſt es rathſam, die Cri-

tik des Geschmacks entweder nicht ferner Aesthetik zu nennen, und diese Benennung nur der Wissenschaft zu geben, welche wir rationale Aesthetik genannt haben, oder sie als einen Theil der empirischen Aesthetik zu betrachten, und Aesthetik des Schönen oder des Geschmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29. — 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 — 64 73. II. Th. Transsc. Logik. Einl. S. 76.
Dess. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.
Baumgarten Metaphys. §. 383. 395.

Aesthetisch,

'αισθητον. So heisst das Prädicat, welches das Verhältniss einer Vorstellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbesondere aber zum Gefühl der Lust oder Unlust. S. den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil ist ästhetisch (M. II, 464. U. 23.) heisst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object ist sein Bestimmungsgrund. Das Wohlgefallen ist ästhetisch, wenn es aus der Sinnlichkeit entspringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegensatz gegen das intellectuelle, welches seine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher selbst gewirkt ist. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee ist ästhetisch, wenn sie sich auf eine Anschauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen englischen Gartens. Die Deutlichkeit ist ästhetisch (C. Vorr. 12. der ersten Ausgabe) d. i. sinnlich, durch Beispiele und Gleichnisse hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorstellungen und Urtheile anschauend machen; sie ist der logischen entgegengesetzt, welche durch Entwickelung der Begriffe entstehet.

Aeussere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenschaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, *ἀπάθεια*, *phlegma (in significatu bono)*, *apathie*. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben: in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreitz zur Bewegung des Gemüths widerstehet. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, dass ein Mensch mit sich spielen läfst, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines seinen Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäfsigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibt sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der grofsen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der gröfsten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, dafs nicht die äufsern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

ſondern allein die Tugend den Menſchen glücklich machen, und daſs ihm folglich die erſtern gleichgültig ſeyn müſsten. Man kann hiervon den Artikel höchſtes Gut nachſehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectloſigkeit und Weisheit identiſche Ideen. Dieſe Weisheit wurde alſo auch in abſoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menſchen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden iſt. Die Stoiker unterſchieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (ῥοπη, *propenſio, motus non voluntarius, ictus, pulſus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (ἐιξις, *ceſſio*);

c) die willkührliche Begierde nach demſelben (συγκαταθεσις, *conſenſio*);

d) den eigentlichen Affect (ὁρμη, *incitatio, impetus*).

Die drei erſten Momente ſahen ſie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten ſie, als etwas unmoraliſches, und verlangten von ihrem Weiſen, daſs er ſie unterdrücken müſſe. Die Stoiker unterſchieden zweierlei Affectloſigkeit:

a) die des Weiſen, der ſich von ſeinen Rührungen und Begierden nicht hinreiſsen läſst, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühlloſigkeit nennen.

Die letztere hielten indeſſen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche ſittliche Affectloſigkeit. Hieraus erhellet, daſs die Affectloſigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verſchieden war von der Affectmäſsigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

*) Seneca ſagt (*Epiſt. IX.*) *Noſter ſapiens vincit quidem incommodum omne, ſed ſentit; illorum ne ſentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μεν εἰναι, ἀπαθη δε οὐκ εἰναι ſagen Pythagoras, Plato und Ariſtoteles. Das iſt die Meinung des Auguſtinus (*de Civ. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil diſtat inter Stoicorum aliorumque philoſophorum opinionem de paſſionibus et pertur-*

4. Die Ariſtoteliker lehrten nehmlich, daſs die Affecten nicht moraliſch wären, ſondern nur gemäſsigt werden müſsten.

Eine Affectloſigkeit dieſer Art iſt edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121

J. Lipſii manuductionis ad Stoicam philoſophiam lib. III. Diſſ. VIII. p 151.

Afficirt

werden, ἀλλοιουσθαι, *aſſici*, heiſst, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entſpringt, der den Stoff zur Vorſtellung eines Gegenſtandes giebt. Ohne ein ſolches afficirt werden kann ſich das Gemüth nur mit Vorſtellungen beſchäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derſelben entſprungen ſind. Ohne ſolche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewuſsſeyn der Vorſtellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns ſchon bewuſst ſind, ſind ohne dieſe Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorſtellungen *a priori*, die nur Formen der empiriſchen Vorſtellungen ſind, einen Inhalt gäbe. Alle empiriſchen Vorſtellungen ſetzen ein ſolches afficirt worden ſeyn voraus, d. h. es iſt etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth ſelbſt entſpringt, und welches wir daher, der Beſchaffenheit unſers Gemüths gemäſs, auf eine uns unbekannte Urſache auſser dem Gemüth beziehen müſſen,

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortaſſe dicunt eas in ſapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius ſapientiam, qua utique ſapiens eſt, vllo errore obnubilant, aut labe ſubuertunt. Accidunt autem animo, ſalva ſerenitate ſapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrſcheinlich ſprachen die Stoiker zuweilen von dem Weiſen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müſſen, und behaupteten dann von ihm eine abſolute Affectloſigkeit; zuweilen aber von dem Weiſen in der Erfahrung, wie er unter Menſchen möglich ſei, und verwarfen dann bloſs jenen eigentlichen Affect (3, d.) und nannten dieſe Beherrſchung ſeiner ſelbſt Affectloſigkeit. Cicero behauptet ſchon (*De Finib. lib. III. et IV.*) daſs die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verſchieden geweſen wären.

welches man das Ding an ſich, ſ. An ſich, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, daſs es ein ſolches Ding an ſich gebe, ſondern dieſe Beziehung iſt bloſs die Folge davon, daſs wir, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes gemäſs, alles und alſo auch den Stoff der empiriſchen Vorſtellungen, für eine Wirkung erkennen müſſen, wodurch folglich auf eine Urſache hingewieſen wird. Dieſer Stoff iſt nehmlich gegeben, er iſt nicht Wirkung des Gemüths, er iſt ein Eindruck auf das Gemüth (Empfindung), das Gemüth iſt afficirt worden, ſind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck afficirt werden ſchon von Cudworth (*de aeternis iuſti et honeſti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nehmlichen Bedeutung gebraucht. „Darin ſtimmen alle überein, ſagt er *), daſs diejenigen, welche empfinden, nicht ſelbſt wirken, ſondern leiden, oder daſs die Empfindung ein Leiden ſei. Kein Vernünftiger zweifelt nehmlich daran, daſs bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide.“ Kant redet nur nicht davon, daſs der Körper afficirt werde, denn das iſt eine Erfahrung, ſondern davon, daſs das Gemüth eine Einwirkung leide, wodurch es erſt möglich wird, daſs wir ſinnliche Gegenſtände wahrnehmen; weil ſonſt keine Vorſtellung von einem Erfahrungsgegenſtande entſtehen, ſondern das Gemüth die Gegenſtände aus ſich ſelbſt hervorbringen, und ſich alſo eine Welt nach Belieben müſste ſchaffen können.

Kant. Critik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(logiſche oder analytiſche) Verwandtſchaft, *affinitas, connexion des eſpeces.* So heiſst diejenige Eigenſchaft der Begriffe, daſs ſie gewiſſe Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui ſentiunt, non agere, verum perpeti, aut ſenſum perpeſſionem eſſe. Primum nemo ſanus dubitat, in omni ſenſu corpus eius, qui ſentit, affici atque perpeti aliquid.*

ähnlich ſind; daſs gewiſſe Merkmale des reinen Begriffs mit gewiſſen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identiſch) ſind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenſalze iſt z. B. der, daſs ſie Salze ſind, welche einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack haben, aus den Säuern die darin aufgelöſeten Materien niederſchlagen, den Veilchenſyrup grün färben u. ſ. w. Der Begriff der Kalkerden iſt, daſs ſie diejenigen Erden ſind, welche im natürlichen Zuſtande mit allen Säuren brauſen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenſalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinſchaftliches Merkmal, wodurch ſie folglich mit einander verwandt ſind, oder in Affinität ſtehen, nehmlich, daſs ſie beide abſorbiren, oder ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logiſches Geſetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nehmlich daſs die Verwandtſchaft zweier Begriffe, wäre ſie auch noch ſo nahe, ſo lange beide nicht identiſch ſind, nie von der Art iſt, daſs ſich nicht noch eine nähere denken lieſse. Beide können alſo ſo gedacht werden, daſs ſie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtſchaft ſtehen, als unter ſich, oder noch weniger von ihnen unterſchieden ſind, als von einander. Dieſes Geſetz gebietet alſo einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch ſtufenweiſes Wachsthum der Verſchiedenheit, d. h. der Uebergang geſchieht nicht durch Sprünge (ſ. Abſprung), ſondern durch einen Uebergang nach dem Geſetz der Continuität, nach welchen zwiſchen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt iſt, als beide unter ſich verwandt ſind.

2. Kant nennt dieſes Geſetz auch das Geſetz der Continuität der Formen, nehmlich der logiſchen Formen, worunter die Logiker die Arten verſtehen *).

*) *Cicero Top. 7. Formae ſunt, quas Graeci ἰδέας vocant, noſtri, ſi qui haec ſorte tractant, ſpecies appellant — vtroque verbo idem ſigni-*

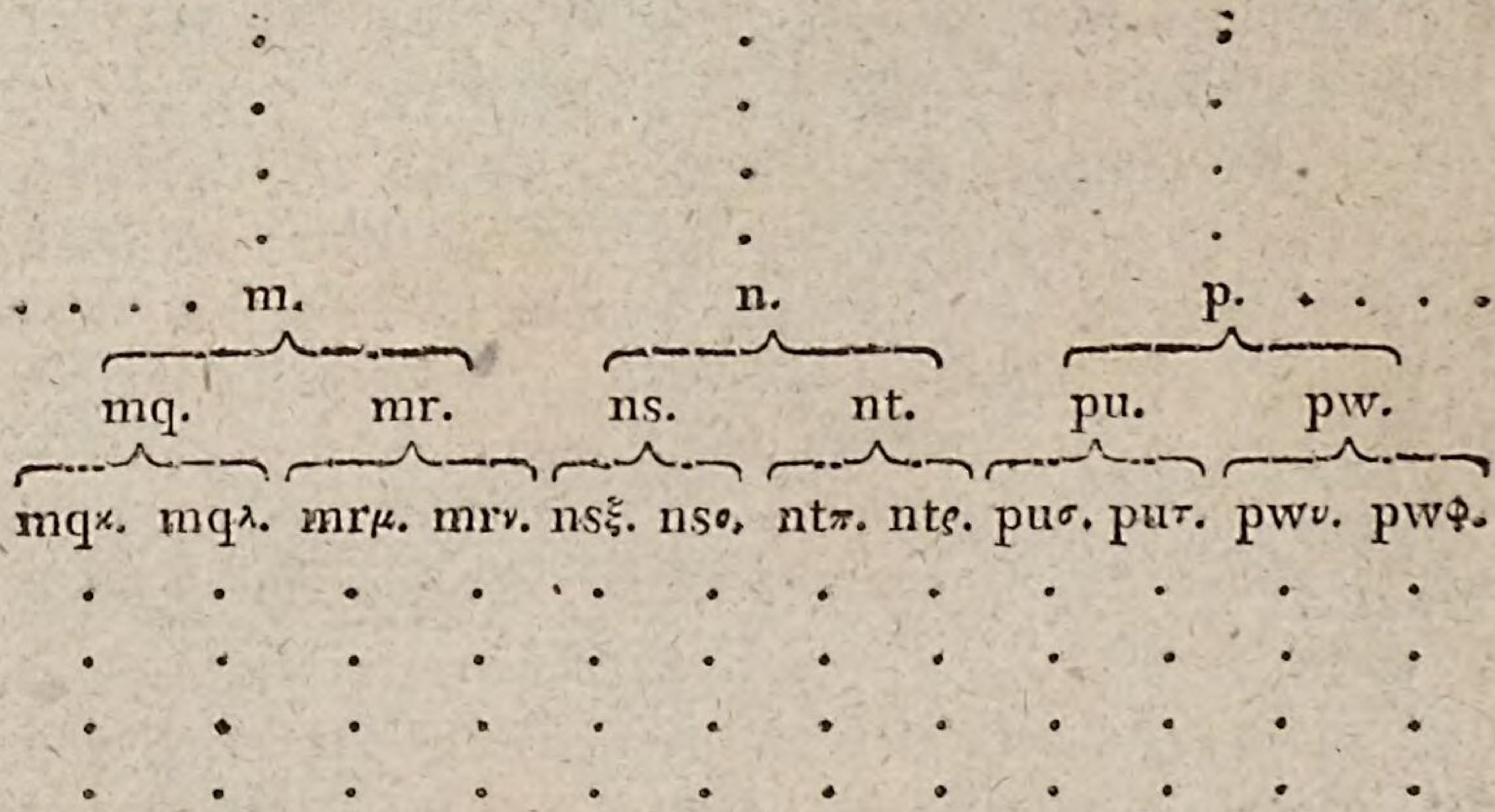
S. Form. Dieses Gesetz entspringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logischen Gesetze.

1. Man muss die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es lässt sich denken, dass zwei noch so heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff ist, unter welchem sie beide stehen, und vermittelst dessen sie homogen oder gleichartig sind. Dies heisst daher das Gesetz der Homogeneität. S. Homogeneität.

2. Man muss die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein solcher angesehen werden könnte, unter dem noch andere Arten stehen. Wenn daher ein Begriff auch noch so zusammengesetzt ist, so lässt sich doch denken, dass er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, so dass Arten, die unter ihm stehen, entspringen. Dies heisst das Gesetz der Specification oder der Verschiedenheit.

Durch das erstere Gesetz steigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man sich nun die Idee der Vollendung des systematischen Zusammenhangs der Begriffe nach beiden Gesetzen vor; dann sind alle Begriffe mit einander verwandt, weil sie alle insgesammt, sie mögen durch noch so viele Merkmale logisch bestimmt worden seyn, dennoch nur von einer einzigen obersten Gattung abstammen. In dem ganzen Umfange dieses systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns diesen Zusammenhang etwa unter folgendem Bilde vorstellen:

ficatur — Formae igitur sunt hae, in quas genus, sine ullius praetermissione, dividitur, vt si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.



Diese einzelnen und mit einander verbundenen Buchstaben machen zusammen, so wie sie hier dargestellt sind, ein Feld des ganzen systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchstabe sei ein Begriff, der andre unter sich hat, welche zusammengesetzter sind, und daher hier aus mehreren Buchstaben bestehen. Der Begriff pwφ z. B. ist verwandt mit dem Begriff mrμ, dies fällt zwar nicht sogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen ist, dem ersten Anschein nach, kein gemeinschaftlicher Begriff; allein nach dem Gesetz der Homogeneität haben die Begriffe m und p, wenn man sie in ihre Merkmale auflöset (analysirt), gewiss ein gemeinschaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder bestehet aus den einfachen Begriffen c, d und e, und p aus c, f und g, folglich sind pwφ und mrμ mit einander verwandt durch den Begriff c, welcher sowohl ein Merkmal von m, als auch von p ist. Aber näher als mrμ ist nsξ mit pwφ verwandt, wenn n die Merkmale c, f und h hat; noch näher endlich ist pwυ mit pwφ verwandt, und noch näher pwφx mit pwφy u. s. w., und so lässt sich zwischen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die sich nicht ein Begriff setzen liesse, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter sich. Es lässt sich aber auch nicht ausser dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht werwandt wäre. Dieses giebt daher nach dem Gesetz der Homogeneität, von den zusam-

mengesetzten Begriffen pwφ und mrμ hinauf zu den einfachern m und p, wodurch alle Begriffe unter einen Gesichtspunct gebracht werden, oder nach dem Gesetz der Specification von den einfachen m, n und p hinab zu den zusammengesetztern mqκ, mqλ, mrμ u. s. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logischen Grundsatz, der so heisst: es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt (s. absondern) und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannichfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum*, *il n'y a point de vuide dans les formes* *)). Die Begriffe m, n, p sind keinesweges die obersten, gesetzt, dass wir auch in der Erfahrung mit unserm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muss noch mit n und p verwandt seyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen obersten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logische Grundsatz der Affinität: Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe pwφx und pwφy sind Unterarten von der Art pwφ, also sehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als pwυ und pwφ, aber die Vernunft kann sich doch noch Arten denken, die zwischen pwφx und pwφy in der Mitte stehen, z. B. pwφz, so dass x aus dem Begriff εξ, z aus ζη und y aus ηθ bestände, dann ist offenbar pwφz oder pwφζη näher verwandt mit pwφx d. i. pwφεζ als pwφy d. i. pwφηθ, und so fort.

*) *Leibnitz: Nouveau essais sur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI. ed. d. Raspe.*

3. Dieses Gesetz der Affinität hat also eigentlich den Nutzen, dass es die Gesetze der Homogeneität und Specification, indem es durch einen stufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige erzeugt, insofern sie insgesammt aus einem Stamm entsprossen sind, mit einander verbindet. Die Arten mqx und mrv sind beide aus dem Begriff m entsprossen, also verschiedene Zweige dieses Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus diesem Stamm entsprossenen Begriffe, sind sie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus diesem Stammbegriff entsprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die so nahe mit einander verwandt wären, dass nicht eine noch nähere Verwandtschaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung sich denken liessen (M. I. 811. C. 688.).

4. Dieses logische Gesetz der Affinität (*continui specierum s. formarum logicarum*) wäre aber umsonst, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logisches Gesetz nicht möglich seyn, wenn nicht auch der Verstand wirklich durch ein solches Gesetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muss daher wirklich für den menschlichen Verstand unmöglich seyn, anders, als nach diesem Gesetz, den vermittelst der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logische Gesetz der Affinität setzt daher auch ein transscendentales Gesetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, so dass wir nicht nur logisch so denken, sondern dieses auch in der Natur so finden müssen, weil die Natur nichts anders ist, denn der durch die Verstandesgesetze zu einer Erkenntniss verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein solches transscendentales Gesetz der Affinität, so würde der Verstand durch jenes logische Gesetz, in seinem Gebrauch zur Erkenntniss der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengesetzt seyn möchte. Dieses Gesetz muss also auf einem transscendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen, aber

nicht auf empirifchen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es fonft fpäter kommen würde, als die Syfteme. Nun ift aber die Natur unerfchöpflich, und wir würden daher nie zu einem Syftem, oder zu einem Zufammenhang der Naturdinge, nach dem Zufammenhange unfrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gefetz der Affinität von den Naturdingen abftrahirten (f. abfondern). So aber trieb nicht die Natur, fondern der Verftand den Linné dazu an, ein Syftem der Pflanzen aufzuführen, und diefe nach Verwandtfchaften zu ordnen, und fo Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gefetz der Affinität ift alfo nicht etwa eine blofse Hypothefe, welche die Abficht hat, dafs wir durch Verfuche zufehen follen, wie weit wir durch einen gewiffen Begriff, z. B. Linné durch die Gefchlechtstheile der Pflanzen, in der Zufammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen ift, dafs, wenn wir es in diefer Zufammenordnung weit bringen, diefes ein mächtiger Grund ift, die hypothetifch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Gefchlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in diefer Abficht hat das Gefetz der Affinität feinen Nutzen. Eigentlich aber fetzt das Gefetz der Affinität voraus, dafs es vernunftmäfsig fei und der Natur angemeffen, zu behaupten, dafs alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtfchaft ftehen (C. 688). Man fiehet aber leicht ein, dafs diefe Continuität der Formen, oder das erklärte Gefetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, alfo in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden fei, weil ja fonft das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gefetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerfpricht. Ein folcher Begriff aber, dem kein Gegenftand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ift, ift ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortfchritt, den der Verftand gebietet, die Vollendung fucht, welche hier in dem Begriff der vollkommenften Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein folcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beftändigen Fortfchreitens gedacht wird, heifst eine **Idee**. In der Natur find nehmlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, fie hängen nicht zufammen wie die Theile einer geraden Linie, fie müffen daher ein *quantum difcretum*, d. h. von einander abgefonderte Gröfsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der ftufenartige Fortgang in der Verwandtfchaft fo continuirlich wäre, oder fo an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; fo gäbe es auch eben fo eine wahre Unendlichkeit der Zwifchenglieder, wie zwifchen zwei Puncten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, fo lange die Puncte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich ift. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, dafs das Gefetz der Affinität eine blofse Idee ift, liegt darin, dafs in demfelben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenfte Affinität erreicht ift, wie weit wir alfo gehen follen, um die geringfte Verfchiedenheit zwifchen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir diefes Gefetz in der Erfahrung nicht beftimmt gebrauchen, fondern es fagt uns nur im Allgemeinen, dafs wir das Suchen der Affinität immer fortzufetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nehmlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, fondern fie fetzt Verftandeserkenntniffe voraus, durch die fchon Einheit in die Erfahrung gebracht ift. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verftandeserkenntniffe, um damit dem ganzen Gefchäft der Erkenntnifs Vollendung zu geben, dazu braucht fie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verftandeserkenntniffe hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber blofs über die Dinge, fondern auch über ihre Eigenfchaften und Kräfte erftreckt fich das Gefetz der Affinität. Bei aller Verfchiedenheit derfelben müffen fie dennoch alle unter einem Princip, oder oberften Begriff (f. **Anfang**) ftehen, und nach demfelben mit einander verwandt feyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten ſich in Kreiſen um die Sonne. Die neuern Aſtronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, daſs ſie von dieſer kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, daſs auch dieſe Abweichung durch eine Kraft verurſacht werde, die ſie regelmäſsig macht, ſo daſs auch ſie nach einem beſtändigen Geſetz alle unendlichen Zwiſchengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, daſs die Planeten, weil ſie ſich nicht in Kreiſen bewegen, ſich vielleicht in ſolchen in ſich ſelbſt zuſammenlaufenden Linien bewegen möchten, die dem Kreiſe am nächſten kommen. Dieſe Linien nennt man Ellipſen, welche nehmlich die Eigenſchaft haben, daſs nicht wie bei dem Kreiſe ein gewiſſer Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in ſich laufenden Linie gleichweit entfernt iſt, ſondern daſs zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie ſich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreiſes zuſammen einander gleich ſind, nehmlich die Linie AD und BD zuſammen ſo lang als die Linie AE und BE. Dieſe Puncte heiſsen die Brennpuncte der Ellipſe. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipſe ab, da ſie, ſo weit die Beobachtung der Aſtronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, daſs ſie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipſe am nächſten kommt. Eine ſolche Laufbahn iſt diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenſchaft hat, daſs ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreiſe, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipſe in einer beſtimmten Entfernung von einander liegen, ſondern unendlich weit von einander abſtehen, ſo daſs alſo der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden iſt, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu ſich nicht ſchlieſst, weil ſie ſonſt um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche heraus gehen müſste, welches ſich widerſpricht. Wenn wir uns nun eine Ellipſe vorſtellen, de-

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die grosse Axe heisst, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die grosse Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogeneität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Grössen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äussersten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und dieselbe Gattung aus, nehmlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nehmlich, dass diese grossen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, dass derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein andrer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heisst. Wenn nehmlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipſe ſtehet, nach ihr zu gezogen wird, ſo verliert er nicht ganz, ſondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geſchiehet, ſo wird die Bewegung krummlinigt, nehmlich elliptiſch. Der Verſtand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmäſsigen Bahnen, hieraus entſtehen Varietäten oder Verſchiedenheiten der Bahnen ſelbſt und auch Regelloſigkeiten derſelben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluſs benachbarter Weltkörper, vermittelſt ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, alſo daſſelbe Princip der Gravitation, uns dieſe ſcheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menſchliche Verſtand noch weiter, und denkt ſich ſogar ſolche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals beſtätigen kann. Mit der Parabel iſt nehmlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander ſind, ſondern ſogar in entgegengeſetzter Richtung liegen, ſo daſs die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, ſie nicht einſchlieſst, ſondern ſogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipſe einſchlieſsen, ſich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entſtehet die Beſchaffenheit der krummen Linie, daſs ſich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel ſich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden alſo Cometen, die eine hyperboliſche Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derſelben herausgezogen würden, unſere Sonne gänzlich verlaſſen, und endlich nach einem andern Sonnenſyſtem kommen, und ſo von Sonnen zu Sonnen wandern. Dieſe Cometen wären alſo diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnenſyſteme eines Weltſyſtems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelſt einer und derſelben bewegenden Kraft, nehmlich der Gravitation, zuſammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transscendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transscendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar bloss die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, dass sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, dass der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, dass man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, dass alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori*. Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils aussagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht bloss subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern muss objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori*. Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als heuristisch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéische Pflanzensystem ein Belag ist. Das Merkwürdige ist nun, dass man, ohngeachtet aller dieser Beschaffenheiten des Grundsatzes der Affinität, dennoch keine transscendentale Deduction desselben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine solche Deduction, oder Erklärung, wie sich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (s. Aberglaube I. 1, e, γ.), ist in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil sie nur Ideen sind, so beziehen sie sich nicht (wie es bei den Categorien der Fall ist) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für sie gefunden würde, so dass dasselbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nehmlich sind Vorstellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewissen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende ist aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil sie ohne Ende ist (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundsätze constitutiv, wenn sie die Erscheinungen, oder sinnlichen Gegenstände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darstellen (construiren s. acromatisch 1.) lehren. Das Gesetz der Affinität ist nun nicht constitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anschauungen, sondern es ist regulativ, oder es dringt auf die möglichst grösste Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt sich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenstände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie ist es möglich, dass Jedermann zugeben muss, dass in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden sind, deren Verwandtschaft die nächste wäre, sondern dass es noch immer näher verwandte geben muss, da das Princip doch nicht constitutiv ist, oder nicht aussagt, dass Anschauungen nur allein auf diese Art möglich sind? was heisst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichſt gröſste Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundſätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verſtand in ſeinem Erfahrungs-Gebrauche mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen kann. Das Geſetz der Affinität iſt nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche ausſagt, daſs man nicht meinen muſs, man habe ſchon die vollkommenſte Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewiſſen Punct der Affinität gekommen iſt, ſondern, daſs wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäſs, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet ſind. Wäre das nicht, ſo wäre keine Einheit in den Handlungen des Verſtandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zuſammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwiſchen den beiden Begriffen, die am nächſten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, iſolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft muſs nehmlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenſtände nicht ſelbſt erkennen, aber, da doch die Gegenſtände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenſtände beſtimmen. Und ſo gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenſtänden, nicht um ſie ſelbſt zu beſtimmen, ſondern nur um zu beſtimmen, wie weit wir den Verſtand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müſſen, wenn Einheit oder Zuſammenſtimmung des Verſtandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen ſeyn ſoll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beiſpiel hierzu iſt das Geſetz der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe. Leibnitz hat dieſe Stufenleiter in Gang gebracht. Er ſagt (*Nouveaux eſſais ſur l'entendement humain*, *liv. III. ch.* 6. *p.* 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigſten Dinge hinabgehen, ſo iſt das ein Hinabſteigen durch ſehr kleine Grade (*de fort petits degrés*,) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächſt aneinander grenzenden ſehr wenig von einander unterſchieden ſind. Es giebt Fiſche, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd iſt; und es giebt Vögel, welche im Waſſer wohnen, die, wie die Fiſche, kaltes Blut haben, und deren Fleiſch ſo ſehr wie Fiſch ſchmeckt, daſs man ſogar den Andächtigen erlaubt, ſie an Feſttagen zu eſſen. Es giebt Thiere, welche dem Geſchlecht der Vögel, und dem der vierfüſsigen Thiere, ſo nahe kommen, daſs ſie zwiſchen beiden in der Mitte ſtehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Waſſerthieren an ſich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerſchweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich ſind. Es giebt Thiere, welche eben ſo viel Verſtand und Einſicht zu haben ſcheinen, als diejenigen, welche man Menſchen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen ſo nahe an einander, daſs wenn man das unvollkommenſte des einen Geſchlechts und das vollkommenſte des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterſchied zwiſchen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, daſs die Arten, bis zu den niedrigſten und am wenigſten organiſirten Theilen der Materie (*plus baſſes et moins organiſées parties de la matiere*) hinab, zuſammenhängen, und nur durch faſt unmerkliche Grade von einander unterſchieden ſind." Bonnet hat dieſes Geſetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) treflich aufgeſtutzt. „Die Natur, ſagt er (2. Th. 10. Hauptſt.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr ſtufenweiſe und gleichſam durch Schattirungen. Wenn zwiſchen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es iſt daher kein Weſen vorhanden, das nicht über oder unter ſich andere hätte, welche ſich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von dieſen Characteren, welche die Dinge unterſcheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entſte-

hen unſre Eintheilungen in Claſſen, in Geſchlechter, in Arten. Dieſe Eintheilungen laſſen ſich inzwiſchen nicht trennen. Denn es finden ſich allemal zwiſchen zwei Claſſen, oder zwiſchen zwei angrenzenden Geſchlechtern, einige mittlere Naturſtücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, ſondern ſie nur zu verbinden ſcheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpfet den Vogel mit dem vierfüſsigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüſsigen Thiere und vom Menſchen an ſich." Bonnet fängt nun dieſe Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zuſammengeſetzteſten, worunter er ſich den erhabenſten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorſtellung noch zu abſtract iſt, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchſtaben nach Bonnets Stufenleiter beſtimmen; wodurch das Geſetz der Affinität vermittelſt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüſſiger Körper.
n — feſter unorganiſcher Körper.
p — feſter organiſcher Körper.
q — leuchtender Wärmeſtoff, *mq* bedeutet alſo den flüſſigen leuchtenden Wärmeſtoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymiſch unzerlegbar, folglich *ns* feſter chymiſch unzerlegbarer unorganiſcher Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein groſser Dichtigkeit entſpringende Undurchſichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* feſter undurchſichtiger glänzender unorganiſcher Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nehmlich unter Leben das Vermögen nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verſtanden wird; folglich *pu* feſter lebloſer organiſcher Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* feſter lebendiger organiſcher Körper, d. i. Thier.

$\varkappa$ bedeute entbunden ohne Licht folglich $mq\varkappa$ Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

λ bedeute entbunden mit Licht, folglich $mq\lambda$ entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich $mr\mu$ brennbare Luft.

ν bedeute rein, folglich $mr\nu$ reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und in Säuern nicht aufbrauſend, folglich $ns\xi$ Erde, welche durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt nicht mit Säuern aufbrauſet, d. i. Schwererde.

o bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und mit Säuern aufbrauſend, folglich nso Erde, welche durch Brennen von Luftſäuern mit Waſſer gereinigt mit Säuern aufbrauſet, d. i. Kalkerde.

π bedeute feuerbeſtändig, folglich $nt\pi$ feuerbeſtändige, d. i. edle Metalle.

ϱ bedeute verwandlungsfähig in Metallkalke, folglich $nt\varrho$ in Metallkalke verwandlungsfähige, d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch, $pu\sigma$ folglich Pflanzen, die nur einen Sommer hindurch dauern, d. h. Sommergewächſe.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch, $pu\tau$ folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hindurch dauren, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich $pw\upsilon$, vernünftige Thiere, d. h. Menſchen.

φ bedeute unvernünftig, folglich $pw\varphi$ unvernünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch jede auch noch ſo kleine Kraft an einander zu verſchieben.

f bedeute feſt.

g — organiſch.

h — unorganiſch.

x bedeute warmes rothes Blut und säugen, folglich $pw\phi x$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen säugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich $pw\phi y$ Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht säugen, folglich $pw\phi z$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht säugen, d. h. Vögel.

ε bedeute säugen.

ζ — warmes rothes Blut.

η — nicht säugen.

ϑ — rothes kaltes Blut.

11. Diese Stufenleiter ist nun nichts als eine Befolgung des Grundsatzes der Affinität, welcher auf dem Interesse der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verstand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine solche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen immer noch viel zu weit auseinander, als dass die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Gesetz nicht schon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 13. Hauptst. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Sensitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zusammen. Aber welch ein Sprung ist nicht immer noch von der Sensitive bis zum Polypen. Die Sensitive oder Mimose fliehet zwar die Hand, die sich ihr nähert, oder vielmehr sie berührt, aber das ist nicht eine Folge von Vorstellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Sensitive hat eben so wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der sie berührenden Hand ist bloss das Spiel eines Mechanismus der Organisation. Eben so ist der Polyp ein Thier, das sich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derselben so aneinander hängt, dass das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äuſserſt ähnlich iſt, ſo folgt daraus nicht, daſs es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier ſei. Noch hat man kein Weſen gefunden, das ſich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorſtellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein ſolches Weſen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unſere vermeintlich kleinen Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſo weite Klüfte, daſs man ſich ſehr irren würde, wenn man ſich einbilden wollte, die Natur hätte dieſes oder jenes bekannte Weſen zum Uebergang zwiſchen zwei andern beſtimmt. Bei der groſsen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muſs es immer leicht ſeyn, zwiſchen einigen derſelben gewiſſe Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen iſt die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzuſehen, ob zwar unbeſtimmt, wo ſie anzutreffen ſei, und wie weit ſie reichen werde, allerdings ein rechtmäſsiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann dieſem Princip nie gleichkommen, ſondern daſſelbe ſchreibt nur, ohne etwas zu beſtimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie ſie zur ſyſtematiſchen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 685 — 696.
Leibnitz *Nouv. eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. III. ch. 6. p.* 265. *liv. IV. ch.* 16. *p.* 440.
Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptſt. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienſt,

Religiöſe Superſtition, ματαιος θρησκεια, *cultus ſpurius*, bigotterie.

Das Wort Afterdienſt überhaupt (ſubjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch ſolche Handlungen zu dienen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Abſicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derſelben, aber nach einer ſolchen Methode, daſs er darüber ſeine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, ſo habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienſt war ein Afterdienſt. Wenn alſo die Mittel, die man anwendet, Jemandes Abſicht zu erreichen, nicht tauglich dazu ſind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieſer Mittel könne für die nicht erreichten Abſichten gelten, und der Andere müſſe dieſe Anwendung der Mittel eben ſo werth ſchätzen, als wenn ſeine Abſichten wären erreicht worden, ſo macht dieſe Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienſt. Iſt nun derjenige, dem wir durch ſolche Handlungen zu dienen meinen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen, Gott, ſo iſt dieſe Ueberredung der Afterdienſt ins beſondere, oder die religiöſe Superſtition (ſ. Aberglaube IV), und in dieſem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienſt wird die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, nicht ſo geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels iſt, ſondern als gälte es als etwas, was nicht wozu iſt, ſondern an und für ſich, welches der Character des Zwecks iſt. Die Abſicht Gottes mit dem Menſchen iſt nun die Pflichterfüllung, und die Religion beſtehet eben, in ſo fern ſie als etwas im Menſchen vorhandenes (ſ. ſubjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniſs, daſs dieſe Pflichterfüllung Gottes Abſicht ſei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieſes Erkenntniſs Vorſtellungen betrifft, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung correſpondirt, z. B. Gott, ſo wird das Wort Erkenntniſs hier nur im weiteſten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntniſsvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieſes Erkenntniſſes kann nun keine Gewiſsheit ſeyn, weil Gewiſsheit ein Fürwahrhalten aus Gründen iſt, die von dem Gegenſtande hergenommen ſind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) seyn müssen. Das Fürwahrhalten bei diesem Erkenntniss entspringt also aus Gründen, die in dem erkennenden Subject selbst liegen. Der Grund des Erkenntnisses, dass Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, ist aber, dass es meine Pflicht ist, Sittlichkeit und Glückseligkeit so zum Gegenstande meines Willens zu machen, dass ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erstere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieses auch nicht zu wollen, sondern es ist mir durch ein unnachlassliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muss, geboten. Da nun die Glückseligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, so kann ich sie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich voraussetze, dass die Einrichtung der Natur von einem Wesen abhängt, welches jene Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit will und bewirkt. Diese Voraussetzung ist nicht willkührlich, sondern ein Bedürfniss meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengesetz in derselben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem solchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig ist, weil sich das Bedürfniss nicht auf Neigung, sondern auf Pflicht gründet, ist für das Subject zulänglich. Nun heisst ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, ein Glaube, und weil dieser Glaube ein Bedürfniss der Vernunft ist, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenstandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion selbst (der Erkenntniss, dass etwas darum ein göttliches Gebot ist, weil es meine Pflicht ist,) ist also ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundsätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, sondern welche die Gottheit selbst als solche bekannt gemacht haben soll, so heisst das Fürwahrhalten derselben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. soll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich sind, anerkenne, dass etwas anders darum meine Pflicht sei, weil es göttliches Gebot ist, so ist das ein Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung seyn, und also dem Vernunftglauben Eingang verschaffen und ihm zur Stütze dienen soll, zum Zweck oder selbst zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Absicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein solcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohndienst, welcher selig machen soll, ohne dass die Handlungen aus moralischen Bestimmungsgründen des Willens geschehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Afterdienst (R. 256) auch so, er sei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird. So ist z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienst; und man kann daher noch zwischen religiöser Superstition oder religiösem Aberglauben und Afterdienst so unterscheiden, dass man den erstern für den Wahn, die Ueberredung selbst, letztern für die Befolgung dieses Wahns oder das Handeln nach dieser Ueberredung nimmt. Dieses ist die objective Bedeutung dieses Worts, in welcher dasselbe in dieser Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht ist allein der wahre Dienst Gottes. Alles, was der Mensch noch ausser demselben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist die Befolgung eines blossen Religionswahns, und Afterdienst Gottes in objectiver Bedeutung (2); sei es auch, dass Gott selbst, neben dem guten Lebenswandel des Menschen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menschen zu machen.

Aber ſelbſt den auf Verſicherung einer heiligen Geſchichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienſtliches vor Gott anſehen, iſt Religionswahn, und ein ſolcher Glaube, oder vielmehr das bloſse abgenöthigte Bekenntniſs, daſs man es glaube, ein Afterdienſt. Bei denen, die dieſen Wahn haben, entſpringt dieſes Bekenntniſs davon aus Furcht, und iſt folglich nichts ſittliches. Dieſes Bekenntniſs, als verdienſtlich, ſoll folglich den guten Lebenswandel erſetzen, und vereitelt alſo die Abſicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienſt will durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läſst uns aber in Anſehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Troſt. Denn ſie ſagt: daſs, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Geſinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewiſſe Kirche alle Menſchen, die das der Vernunft natürlicher Weiſe unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wiſſen, zur ewigen Verwerfung; ſo würde ſie damit einen Afterdienſt, nehmlich das Wiſſen des Ergänzungsmittels als Dienſt Gottes einführen, der ſich alſo auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienſt Gottes hat keine Grenzen, wenn ſich der Menſch von der Maxime oder Handlungsregel, daſs der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienſt Gottes ſei, nur im mindeſten entfernt; denn über dieſe Maxime hinaus iſt alles willkührlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Perſon bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moraliſche Geſinnung. Man kann die Worte des römiſchen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf ſie anwenden: es iſt ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung iſt, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

6. Der Dienst Gottes ist als solcher in nichts von einander wesentlich verschieden, wenn er nicht moralisch ist. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, sind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es ist bloſse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet ist. Gott kann man nur durch moralische Gesinnungen wohlgefällig werden, so fern sie sich in Handlungen als lebendig darstellen, alles übrige ist frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müſste den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte, weiſs die Vernunft nichts, also giebt es auch keinen Afterdienst der ächten Tugendgesinnung. Der Eigendünkel, sich der Idee seiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, ist nur zufällig. Den höchsten Werth aber in der Tugend zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, sondern baarer zum Weltbesten (höchsten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man also einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihn gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beispiel, indem er von Tungusischen Schamanen und Wogulitzen spricht (R. 270), zu dessen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm seyn werden. Die Tungusen sind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jeniseiflusse bis an das östliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland ist aber das Land an dem Tunguska und Tschunflusse. Sie haben die alte heidnische Religion, die in Sibirien vor diesem allgemein gewesen ist.

Ihre Götzen nennen sie Schewüki. Selbige sind von Holz oder Kupfer. Alle stellen ein unförmliches Gesicht vor, und die kupfernen sind in Leder eingefasst, so dass das Kupfer nur auf der Seite, wo das Gesicht ist, gesehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tungusen selbige, und streichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder sonst etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigsten und schwersten Angelegenheiten aber nehmen sie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reisen durch Sibirien, aus den Beschreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der besten und neusten Reisebeschreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reise durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Diese Schamanen sind Tungusen, welche sich für Zauberer ausgeben, und behaupten, dass sie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die sie zwingen können den Menschen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tungusischen Schamans in Nertschinsk zu sehen. Er kam auf unser (der Reisegesellschaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, dass er seine Künste zeigen sollte, so bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werst weit von der Stadt auf das Feld, und legte daselbst ein grosses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreise sitzen liess. Er selbst zog sich bis auf die blosse Haut aus, und seinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eisernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eisernes Horn zu unserm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie sonst gewöhnlich ist), wovon er diese Ursache anführte, dass ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, sagen sie, befiehlt es nicht eher, als bis er sich entschliesst, mit dem Schaman den genauesten Umgang zu haben. Und zwar ist es der oberste Teufel, und jeder Schaman hat seine eigenen, und wer die meisten hat, kann seine Kunst

am sichersten ausüben; jedoch soll ein ganzes Heer solcher kleinern Teufel in seinem ganzen Leibe nicht so viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des obersten Teufels stecke. Dies war der Eingang, womit unser vermummter Zauberer seine Hexerei anfing. Dabei lief er innerhalb des Kreises, den wir ausmachten, längst dem Feuer und um dasselbe ganz cavalierement hin und her, und stimmte durch das Rasseln seiner eisernen Tändeleien die höllische Musik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke schritt, sprach er uns einen Muth ein, dass wir dasjenige fest glauben sollten, was er uns auf unsere Fragen antworten würde, und versicherte dabei, dass ihn seine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, dass er während den Gaukeleien seine eisernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unsere Köpfe fliegen lassen möchte. Er fing endlich an zu springen und zu schreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einstimmte. Er hatte von seinen Glaubensgenossen ein Paar mit sich genommen, die sich unvermerkt in unsern Kreis mit eingeschlichen hatten und mit ihm sangen, damit es die Teufel desto besser hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiss machen, dass die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wissen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er seine Künste, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unsrer Meinung bestärkt, dass alles Betrügerei wäre.

8. Die Wogulen oder Wogulitschi gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; sie wohnen zwischen dem Jugrischen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten desselben (Büschings Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. Gatterers Abriss der Geographie S. 643. 645). Den von Kant angeführten Gebrauch der Wogulitschi, die Tatzen von einem Bärenfell sich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: schlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. Pallas Reisen, in der Sammlung der besten

und neueſt. Reiſebeſchr. 19. B. 16. Hauptſt. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht iſt es die Sitte einer andern Sibiriſchen Nation.

9. Kant ſagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäiſche Prälat, und der ſublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, iſt zwar von einem tunguſiſchen Schaman, und dem ganz ſinnlichen Wogulitzen, ſehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterſchieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienſt lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienſt im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze oder Begehen gewiſſer willkührlichen Obſervanzen zu ſetzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nehmlich, wodurch ſie ſich zu einer (auch ſichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach, allein die wahre allgemeine ſeyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Abſicht, die alle Menſchen bei ihrem Gottesdienſt haben, iſt, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, ſ. Tempeldienſt, Kirchendienſt. Da ſie ihr Loos von einem verſtändigen Weſen erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schickſal von ſeinem Willen abhängt, und es folglich geneigt ſeyn muſs, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden ſoll. Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen fing ſich daher nicht mit der Religion, ſondern mit einem knechtiſchen Gottes- oder Götzendienſt an. Eine auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menſchen dieſen Gottesdienſt ab (R. 296). Als moraliſches Weſen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn ſie

einen moralisch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn sie nicht zum moralisch guten Lebenswandel gehört, nur in so fern angenehm seyn, als sie darauf hinwirkt, dazu dient, und in so fern ein Dienst Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Mensch aber, welcher durch moralisch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tungusische Schaman, oder der Wogulitsche, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken soll, Zaubern (die Kunst zu zaubern aber, die schwarze, die Kunst auf gute Engel zu wirken, die weisse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken soll, das Fetischmachen nennen kann. S. Fetischmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Observanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moralischen Gesinnung dienen. Sie enthalten an sich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beistand Gottes gleichsam herbei zu zaubern; denn es ist zwischen bloss physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Gesetze. Mancher Mensch aber sucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels, sondern noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig, und für die Erreichung dieses Objects seiner guten moralischen Wünsche bloss empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menschen (durch Einfluss auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern auf etwas Empfangenes (R. 273.).

13. Gott gefällt nur das moraliſche ſchlechthin, darnach muſs ſich der Menſch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Geſinnungen der Pflicht entſpringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſses Fetiſchmachen, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moraliſche Geſinnung mit den bloſsen Mitteln dazu verbindet, iſt hier ſehr wichtig, und in ihrer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, ſo wird dem Menſchen das Joch eines ſtatutariſchen Geſetzes aufgelegt. Die Beobachtung ſtatutariſcher, folglich einer Offenbarung bedürfender Geſetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloſs als Mittel für die moraliſche Geſinnung, iſt ein Afterdienſt (R. 275.). S. Fetiſchmachen.

14. Die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchmachen regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derſelben ausmachen, iſt ein Pfaffenthum. Beiſpiele hierzu giebt die muhamedaniſche Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beſchneidung, das Faſten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweineſleiſch einſchränkt; vom Faſten iſt noch das Frauenzimmer frei (Reiſen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man ſieht aber leicht, daſs dieſe Verfaſſung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetiſchmachen iſt. Mit dieſem Fetiſchmachen grenzt ihre Kirchenform ſehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es iſt das die Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verletzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, der das andere untergeordnet iſt, einräumen ſoll. Es iſt billig, daſs ſelbſt der Unwiſſende, oder an Begriffen Eingeſchränkteſte, auf eine ſolche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anspruch machen könne. Das Sittengesetz allein leitet aber zu einem solchen reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist, s. Religionsglaube; ja es führt dahin so ganz natürlich, dass er jedem Menschen ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klug, sondern auch Pflicht, von diesem anzufangen. Dass nicht bloss „Weise nach dem Fleisch" (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn — sondern „was thöricht ist, vor der Welt" (1 Cor. 1, 27.) ist vernünftig. Der Geschichtsglaube scheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieser Art zu seyn. Eine einfältige Erzählung aufzufassen und andern mitzutheilen, ist ja leicht. Es ist auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimnisse nachspricht. Ein Glaube, der sich auf eine, von langer Zeit her für authentisch anerkannte, Urkunde gründet, ist überdem den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen, s. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeschlossen seyn, und der kann ihn nicht fassen, wie er den fasst, auf welchen das Gesetz hinführt, das dem Menschen gleichsam buchstäblich ins Herz geschrieben ist (R. 278.).

16. So fern nun der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesezzen vorzüglich gerichtet ist, kann man nun noch fragen: ob in derselben nur Gottseligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen soll. Gottseligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verstanden wird, im objectiven Sinn, am besten aus, s. Gottseligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott:

1) Furcht Gottes; sie ist die moralische Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; sie ist die moralische Gesinnung in Befolgung seiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erste ist einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Gesetz. Aufser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines übersinnlichen Wesens. Muss nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für sich kann die Gottseligkeitslehre nicht den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgesinnung zu stärken. Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückseligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewiesen, dass die Tugendlehre durch sich selbst besteht, und sie kann, selbst ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muss durch Schlüsse aus dem Menschen heraus vernünftelt werden, der Mensch hat ihn nicht schon ganz in sich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt also in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend ist. Ist die Verehrung Gottes das Erste, der man also die Tugend unterordnet, so ist der Gegenstand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion ist aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottseligkeit ist also nicht ein Sürrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unsrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In diesem Sinn „ist auch die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens" (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verschiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienst, den diese Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniss auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog sich, seiner ersten Einrichtung nach, da sich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Observanzen, von allen andern Völkern absondern sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu.

b. Der Muhammedism findet seine Bestätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterscheidet sich daher durch Stolz.

c. Der Hinduische Glaube hat eine übelverstandene Demuth zum Grunde, und sein Character ist daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Christianism, wie er gemeiniglich gewesen ist, hatte den Grundsatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtische Gemüthsart an. Unmittelbare Beschäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen, als Uebung der Frömmigkeit, ist Andächtelei (s. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienst (*opus operatum*) gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher Gefühle hinzuthut, und muss folglich eine knechtische Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th. 2. Th. §. 1—3.

Aggregat,

Rhapsodie, *aggregatum*, *ens per aggregationem*, *aggregé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniss aus mehreren Theilen so entsteht, dass die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles bloss zufällig, sie heissen nehmlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 3. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, dass ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nehmlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, dass es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nehmlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

daher giebt es zwölf solcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verstand vorgestellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heissen, nehmlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Dies ist nun kein Aggregat, sondern ein System der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieser zufälligen Verbindung, dass sie nehmlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate sind, stehen nur alle extensive oder ausgedehnte Grösen, d. h. solche, deren Theile neben einander oder nach einander sind. Alle Erscheinungen werden als Aggregate angeschauet, wodurch allein die Vorstellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorstellung der Ausdehnung entsteht eben bei mir dadurch, dass ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und so die Vorstellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterschied zwischen Aggregat und System bestehet also darin, dass das Aggregat eine Menge Theile ist, wie sie mir nach einander gegeben werden, das System aber eine Menge Theile, wie sie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kasten werfe, so habe ich ein Aggregat, wenn ich sie nach den Regenten, die sie schlagen liessen, ordne, ein System von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heisst aber auch eine Menge Theile, die nicht so mit einander in Verbindung stehen, dass sie eine continuirliche Gröse ausmachen, sondern so, dass der Zusammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematifchen nennen kann) immer unterbrochen ift. Dann ift es dem Continuum entgegengefetzt. Eine continuirliche Gröfse hat die Befchaffenheit, dafs fie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derfelben der kleinfte ift, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und fo klein wäre, dafs nicht noch eine kleinere in derfelben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen ift jeder Theil für fich begrenzt, und kann daher getrennt feyn, oder auch mit andern Theilen phyfifch zufammenhängen (welchen man den dynamifchen Zufammenhang nennen kann), nur müffen diefe Theile nicht mit ihm gleichartig feyn, wodurch eben die Grenze beftimmt und der (mathematifche) Zufammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat befteht alfo aus difcreten Gröfsen, oder folchen, die zufammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler ift auch in diefem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper ift ein Aggregat verfchiedenartiger Maffen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 204. 212.

Leibnitz nouveaux effais fur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. p. 185.

Kiefewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, *aggregation*. Die Zufammenhäufung extenfiver Gröfsen, wodurch Aggregate entftehen. Es ift diefes eine befondere Verbindung (Synthefis) folcher extenfiven Gröfsen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zufammenhang mit einander gefetzt werden, entweder blofs nach Gefetzen des Erkenntnifsvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl diefe Erfahrung oder empirifche Verbindung durch das Erkenntnifsvermögen entftanden ift, z. B. das Aggregat der Erdfchichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Gefetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir felbft die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, fo ift diefe Verbindung eine Aggregation nach Gefetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn fie nicht nach dem Inhalt geftellt werden, ift eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 201. *)

All

der Realität, *omnitudo realitatis*, *le tout de la réalité*, heifst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenfchaften zufammen find, fo dafs keine derfelben fehlt. Das Object felbft heifst das transfcendentale Ideal. S. transfc. Ideal.

2. Die oberfte Welturfache ift nun das Object einer folchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. f. w. Durch Phyficotheologie (Erkenntnifs Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgröfse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers gefchloffen wird, finden wir diefe Idee aber nicht realifirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewiffen Grad der Gröfse und Ordnung der Welt, über den unfre Beobachtung, unfrer eigenen Eingefchränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von grofser Macht, aber nicht von Allmacht, von grofser Klugheit und fittlich guter Gefinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Alfo ift der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entfprungen, fondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiefen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein folches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Dafeyn

eines ſolchen Objects nothwendig ſchlieſsen müſste. Die Phyſicotheologie kann alſo keinen beſtimmten Begriff von einer oberſten Welturſache geben (C. 656).

3. In dem Beweiſe vom Daſeyn einer oberſten Welturſache, die das All aller Realitäten ſeyn ſoll, aus der Gröſse und Ordnung der Welt, kommen wir alſo nur immer zu einer ſehr mächtigen, ſehr klugen und guten Welturſache, aber zu einem Weiſen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieſelbe Kluft, die zwiſchen der allergröſsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich iſt. S. Phyſicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 656.

Allerperſönlichſt.

1. Allerperſönlichſtes Recht (*ius perſonaliſſimum*) iſt ein ſolches Recht, das eine Perſon betrifft, welche dieſem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Perſon eine Genüge thun kann. Ein ſolches Recht iſt z. B. das des Ehemanns auf ſeine Gattin (K. 106). Bei dieſem Rechte iſt die Perſon, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und daſſelbe. Der Berechtigte iſt durch ein ſolches Recht der Beſitzer einer Perſon als einer Sache, die er aber nur als eine Perſon gebrauchen darf. Dieſes Recht iſt überdem nicht veräuſserlich, ſo wie auch die allerperſönlichſte Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114.).

2. Allerperſönlichſte Schuld (*debitum perſonaliſſimum*). Hierunter wird eine ſolche Schuld verſtanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher ſie auf ſich geladen hat. Derjenige, der eine ſolche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloſs auf ſeiner Perſon haftet (dann wäre ſie perſönlich), ſondern welche nur Er, durch ſeine Perſon, abtragen kann, hat die allerperſönlichſte Schuld auf ſich (R. 95). Eine ſolche iſt z. B. die Sündenſchuld der Menſchen.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abſchn. c. S. 95. Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieſes Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden ſoll, nehmlich daſs das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewiſſen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeſchauet oder gedacht werden muſs, je nachdem es eine Anſchauung oder ein Begriff iſt. Ein Urtheil z. B. iſt allgemeingültig, heiſst, Jedermann muſs, unter den nehmlichen Bedingungen, ſo urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in ſubjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beſchaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muſs. Iſt nehmlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt ſie in dem durch das Urtheil vorgeſtellten Object, ſo iſt es ein objectiv, iſt ſie aber ſubjectiv, d. i. liegt ſie in dem, das Object durch das Urtheil ſich vorſtellenden, Subject, ſo iſt es ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Roſen ſind roth, iſt ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils iſt im Erfahrungsobject, den rothen Roſen; die Roſen ſind ſchön, iſt ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geſchmack des Urtheilenden, durch den man allein etwas ſchön findet. Bei dem erſten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Roſen beigelegt werden muſs, nehmlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtſtrahl ſo geſpalten wird, daſs nur der rothe Strahl unſer Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat ſchön den Roſen beigelegt wird, denn dieſes liegt nicht

in dem Erkenntnifsvermögen durch Begriffe, fondern in dem Gefchmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich fubjectiv ift.

3. Ift nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, fo mufs es auch logifche Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, fo mufs es von jedem folchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logifche Quantität des Urtheils aus, nehmlich dafs es ein allgemeines Urtheil ift. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen ift niemals logifch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, fondern auf einem Gefühl im Subject, folglich ift ein folches Urtheil allemal äfthetifch oder ein Gefchmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil ift auch jederzeit fubjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten ift, gilt; fo gilt es auch für Jedermann, der fich einen Gegenftand durch diefen Begriff vorftellt. Wenn das Urtheil, die Rofen find roth, foll für wahr erkannt werden, fo mufs in jedem erkennenden Subject, fobald es auf die Farbe der Rofe merkt, oder daran denkt, das Erkenntnifsvermögen fo befchaffen feyn, dafs das Subject fagen kann, ich erkenne, dafs die Rofen roth find. Die objective Allgemeingültigkeit ift daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorftellung auf das Erkenntnifsvermögen jedes Subjects. Von einer fubjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der äfthetifchen, läfst fich nicht auf die logifche fchliefsen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden find, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, dafs die Rofen fchön find, läfst fich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil fonft die Schönheit derfelben auf einem Begriff von etwas im Object Rofe beruhen, und folglich mit dem

Verſtande erkannt werden müſste, welches nicht möglich iſt. Die ſubjective Allgemeingültigkeit, welche man auch ſchlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, beſtehet alſo in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorſtellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logiſchen Quantität nach ſind alle ſubjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn ſubjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem beſtimmten Gegenſtande der Anſchauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur ſagen: dieſe Roſe, die ich anblicke, iſt ſchön, nicht aber die Roſen ſind ſchön. Bringe ich aber die Anſchauung des einzelnen Gegenſtandes auf einen Begriff, ſo kann ein logiſches Urtheil daraus werden, das ſich durch Vergleichung auf ein äſthetiſches gründet, wenn die ſubjective Bedingung, der Geſchmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgeſtellt wird, daher kann man urtheilen: die Roſen ſind ſchön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſoll, ſo muſs es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeingültigkeit eines äſthetiſchen Urtheils iſt eine wichtige Merkwürdigkeit, weil ſie eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil dieſe Roſe iſt ſchön z. B. ſinne ich Jedermann an, er ſoll ſie ſo finden. Dieſes verhält ſich nicht ſo, wenn ich ſage, dieſe Roſe riecht angenehm, denn dabei verſtehe ich immer ſtillſchweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven ſo wie die meinigen modificirt ſind.

7. Der Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daſs dabei ein Begriff zum Grunde liegt, iſt das weſentliche Kennzeichen des Geſchmacksurtheils. Denn dadurch, daſs kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterſcheidet es ſich von einem logiſchen Urtheil. Und

dadurch, dafs es auf Allgemeingültigkeit Anfpruch macht, unterfcheidet fich das Gefchmacksurtheil von einem Urtheil, das blofs auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet ift, und wodurch ich das Object blofs für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. diefe Rofe riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewiffe Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir diefes letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengefchmack, das Vermögen des wirklichen Gefchmacksurtheils, den Reflexionsgefchmack nennen. Die umftändlichere Auseinanderfetzung diefer Begriffe würde hier für unfre Abficht zu weitläuftig feyn, weil wir fonft eine vollftändige Critik der äfthetifchen Urtheilskraft hierherfetzen müfsten; wir hoffen aber, dafs das Gefagte hinreichen werde, fich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Gefchmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abfchn. I. B. 2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; äfthetifche, f. Allgemeingültig; der Kirche, f. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transfcendentale, *amphibolia transfcendentalis*, *ambiguitas transfcendentalis*, *amphibologie transfcendentale*, *ambiguite transfcendentale*.

Die Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Wasser, die ihrer Grösse und Beschaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, sie müssten entweder ein und eben derselbe Wassertropfen seyn, oder diese vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz sei nicht möglich, so gründet sich diese Behauptung auf einer Verwechselung der Erscheinung, die man Wassertropfen nennt, mit einem reinen Verstandesobject, für das man den Wassertropfen nimmt. Wäre nehmlich der Wassertropfen kein sinnliches, sondern ein intelligibeles Ding, welches bloss durch den Verstand erkannt würde, und folglich nur vermittelst Merkmale des Verstandes, so müssten freilich zwei Wassertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch dieselben, und beide ein und derselbe Wassertropfen seyn. Aber da sie sinnliche Gegenstände oder Erscheinungen sind, so müssen sie im Raum und in der Zeit vorhanden seyn, und zwei völlig congruente Wassertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nehmlich Ort und Lage, Vorherseyn und Nachherseyn u. s. w. unterschieden werden; sie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demselben Orte zu verschiedenen Zeiten vorhanden seyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechische Wort Amphibolie (ἀμφιβολια) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde schon von den alten Grammatikern als ein Kunstwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* steckt, welches sowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transscendentale Amphibolie heisst daher eine Zweideutigkeit in den Vorstellungen, die durch Verwechselung der Erkenntnissvermögen, wodurch sie entspringen, entsteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transsc. Amphibolie eine transscendentale Ambiguität nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abschn. II. Buch. Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Instit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn. lib. I. cap. XII.

An sich.

Dinge an sich, Dinge an sich selbst, Verstandeswesen oder Noumenen im negativen Verstande, transscendentale Gegenstände, das Nichtsinnliche, das aussersinnliche Substrat der Erscheinungen, das übersinnliche Substrat der Erscheinungen, τα ὀντα καθ' ἀυτο, τα ὀντως ὀντα, τα νοητα, *Noumena sensu negativo*, heissen in der critischen Philosophie die Dinge, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere sinnliche Anschauungsart (mithin nicht bloss als Erscheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die sinnlichen Gegenstände, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, d. i. als Gegenstände, die wir bloss durch die Art, wie unsere Sinne afficirt werden, kennen; so denken wir sie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniss derselben gelangen, nehmlich, dass sie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefasst, d. i. angeschauet werden. Alles das, wovon wir sagen, es fällt uns in die Sinne, ist sinnliche Vorstellung, d. h. eben sowohl das Product einer Fähigkeit unsers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heisst, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verstand genannt wird, nur mit dem Unterschiede, dass die Sinnlichkeit afficirt (s. Afficirt) werden muss, wenn ein solches Product entspringen soll. Der Tisch z. B., an dem ich schreibe, ist ein solches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Wesen, die eine solche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anschaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein solches Ding sich

jetzt hier ſinnlich vorſtellen müſsten. Wenn ich nun daran denke, daſs dieſer Tiſch für mich da iſt, dadurch, daſs ich ihn in einer ſinnlichen Vorſtellung vor mir habe, oder anſchaue, ſo beziehe ich ihn auf meine Anſchauungsart; und betrachte ich den Tiſch als einen Gegenſtand, der allein vermittelſt dieſer ſinnlichen Vorſtellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar iſt, ſo nenne ich ihn eine Erſcheinung, um damit anzudeuten, daſs wenn meine Sinnlichkeit, mit ſammt der Sinnlichkeit aller der Weſen, die den Tiſch anſchauen, vernichtet würde*), der Tiſch zu-

*) Dieſe Vorſtellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller ſinnlichen Weſen, ſich machen, um zu ſehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntniſs übrig bleibt, verſteht Kant unter dem Ausdruck, von allen ſubjectiven Bedingungen in der Anſchauung abſtrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philoſophie*. 1796, S. 691. f. finde ich Vorſtellungen vom Begriff eines Dinges an ſich, denen ich nicht beiſtimmen kann. Erſtlich wird daſelbſt dieſer Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform muſs einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke ſeine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an ſich aber dient gar nicht dazu, daſs reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntniſs durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an ſich iſt ja keine Categorie. Zweitens heiſst es dort: „Der transſcendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniſs mit den daraus gezogenen richtigen Schlüſſen für Realität;" das iſt zu verſtehen für Realität der Erfahrungserkenntniſs, d. i. der Erkenntniſs von Erſcheinungen und nicht von Dingen an ſich. Was ſoll alſo die Behauptung bedeuten: „Daſs die Subſtanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menſchliche Geſchlecht ausſtürbe, daran iſt gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Waſſer u. ſ. w. bleiben, und ſich nach ſeinen Geſetzen verändern."? Aber wie iſt das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anſchauet, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Waſſer ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechſeln. Luft und Waſſer ſind ja Erſcheinungen, und können als ſolche nur in uns, den Subjecten der Erſcheinungen exiſtiren (C. 59); wie können ſie denn exiſtiren, wenn auch das menſchliche Geſchlecht (alle Subjecte der Erſcheinungen) ausſtürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn alſo Ding an ſich ſo viel heiſsen ſoll, als was ſeiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tiſch, ſein Daſeyn unſrer Anſchauung verdankt (ſ. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erſcheinung gehört nehmlich zweierlei, das aber nur logiſch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

a. daſs die Sinnlichkeit afficirt werde;

b. daſs ſie anſchaue.

Das erſte kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anſchauen wird nun die, dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, entſpringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beſchaffenheiten begabt, die nur durch die beſondere Bnſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit möglich ſind, und in ſo fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches ſeinen Grund in der Empfindung ſelbſt hat, und in ſo fern zufällig iſt. Daſs der Tiſch vor mir lang und breit und hoch iſt, rührt von derjenigen Beſchaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher ſie ſich Etwas als nach drei Dimenſionen ausgedehnt vorſtellt; daſs der Tiſch aber ſeine beſtimmte Gröſse nach den drei Dimenſionen hat, iſt zufällig, und liegt in der uns unbe-

Subjecte exiſtirt; ſo iſt unſtreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an ſich, und das Sonnenſyſtem wird ſich noch bewegen, wenn auch alle vorſtellende Weſen aus der Natur verſchwinden ſollten" nicht anders erklären, als daſs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede ſeyn ſoll. Allein wie kann das Sonnenſyſtem ſich bewegen, wenn kein vorſtellendes Weſen mehr vorhanden iſt, welches Anſchauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts iſt. Kant ſagt (Prolegom. S. 62): " alle Körper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, müſſen für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte transſcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller ſinnlichen Erfahrungserkenntniſs nicht weg; ſo iſt das doch nur ein aus unſerm Erkenntniſsvermögen nothwendig entſpringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Daſs dieſes aber nicht der empiriſche Idealismus (ſ. Berkley) ſei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beſchaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verſtand ſich die Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen denkt, ſo ſetzt er zugleich voraus, daſs etwas die Sinnlichkeit afficire, und ſiehet, vermöge ſeiner Natur *), ſich genöthigt, jeder Erſcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erſcheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt iſt, und nur als etwas, das nicht von unſerm Anſchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alſo auſser dem vorſtellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anſchauung (die intelligibele Urſache der Erſcheinungen) iſt. Und dieſes uns gänzlich unbekannte Gedankending, dieſer Gegenſtand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt iſt, heiſst das Ding an ſich, die Nichterſcheinung, das Nichtſinnliche, ſ. Aeſthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verſtand denkt ſich aber auch andere, logiſch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenſtände unſrer Sinne ſind, als ſolche Dinge an ſich, z. B. die Objecte der Ideen unſrer Vernunft, Gott, Geiſt u. ſ. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verſtand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, auſser uns vorhandenes Weſen S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) ſich nun eine ſehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche groſsen Miſsverſtand veranlaſſen kann. Da der Verſtand ſich, auſser der Erſcheinung, noch eine Vorſtellung von einem Dinge an ſich macht, ſo will er dieſes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein ſinnlicher Stoff vorhanden iſt, weil es nicht Erſcheinung iſt, ſo bleibt zur Erkenntniſs deſſelben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Urſache, denkt.

reinen Verſtandes, wodurch ſich der Verſtand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müſſen, weil der Verſtand durch ſie alles denkt. Das ſind die Categorien, oder reinen Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuſchung, daſs man die Vorſtellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verſtandesweſen, welches man ſich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch auſser unſrer Sinnlichkeit vorhanden iſt; und daſs man ſich dann unter dem bloſsen Begriff des, durch die reinen Categorien beſtimmten, Dinges überhaupt, das Ding an ſich vorſtellt. Ich frage z. B., was iſt dieſer Tiſch auſser mir, wenn ich ihn nicht anſchaue? und wer ſich durch jene Täuſchung verleiten läſst, der antwortet: er iſt Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt iſt, er iſt eine Subſtanz, die ihre Accidenzen hat, er iſt die Wirkung einer Urſache, und muſs mit andern Dingen im Zuſammenhange ſtehen, er hat Wirklichkeit, und iſt daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tiſch, an ſich ſelbſt, als Ding an ſich ſeyn mag: ſondern wir haben uns nur die reinen Verſtandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Subſtanz u. ſ. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erſcheinung als Merkmale zukommen müſſen, weil es ſonſt nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir dieſe Categorien dem Dinge an ſich, ſtrenge genommen, ſo wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn ſonſt iſt das Ding nicht Ding an ſich, ſondern ein bloſs im Verſtande vorhandener Gedanke, der ſeine Beſtimmungen eben ſo, durch die Beſchaffenheit des Verſtandes erhält, als die Erſcheinung Tiſch, durch die Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimenſionen u. ſ. w.

b. würde auch kein Ding an ſich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterſchieden ſeyn;

denn da die Categorien bloſs die Merkmale eines Dinges überhaupt ſind, abſtrahirt von den ſinnlichen Eigenthümlichkeiten deſſelben, ſo kommen dieſe Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an ſich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an ſich beilegten, welches wir dem Tiſch zum Grunde legten, ſind daher auch die Prädicate eines Geiſtes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Dingen an ſich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verſtand von jedem Gegenſtande der Sinne fragen muſs, was iſt er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder auſser dem anſchauenden Subject? Nun haben wir geſehen, daſs wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenſtande weglaſſen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erſt noch ſeinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anſchauung, oder ſinnliche Vorſtellung, bekommen muſs. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daſs ſie den unſrer Sinnlichkeit zur Anſchauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie ſind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können ſie aber nur vermittelſt des Raums und der Zeit ſein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich ſind ſie auch auf Dinge an ſich, die, als Nichtſinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und dieſe können daher auch nicht durch ſie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tiſch z.B. als Ding an ſich betrachtet, ſoll Ein Ding ſeyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit iſt, ſo verliert hier der Begriff der Einheit ſeine Bedeutung. Denn die Einheit iſt dasjenige, was Dinge, die zuſammengezählt werden ſollen, mit einander gemein haben (Käſtner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit iſt aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorſtellung gemeinſamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tiſch

hat als Ding an ſich Realität, iſt Subſtanz; das iſt eben ſo unverſtändlich. Denn Realität iſt das im Begriff, was der Empfindung correſpondirt, d. i. die Empfindung, in ſo fern ſie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne daſs daſſelbe je empfunden werden kann, ſo hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt alſo an, daſs das, was ich denke, nicht bloſs ein Gedanke iſt, ſondern auch etwas vorhanden iſt, alſo ſich in der Zeit überhaupt befindet (ohne daſs, wie bei der Exiſtenz, die Zeit beſtimmt wird). Ohne Zeit aber iſt auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann bloſs logiſch, oder zeigt an, daſs ich in dem Begriff des Tiſches etwas denke, was ihm zukömmt, daſs von ihm Bejahungen gelten, aber es iſt keine anzugeben. Die Subſtanz iſt das Unwandelbare im Daſeyn, dieſes ſetzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich daſs etwas an ihr wandelt in der Zeit, ſie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, ſo behält der Begriff der Subſtanz bloſs eine logiſche Bedeutung, nehmlich die, daſs etwas immer Subject eines Urtheils iſt. Das Urtheil, der Tiſch iſt immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntniſs, da uns die Realitäten des Tiſches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden iſt, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, ſie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgeſtellten Anſchauungen, oder auf die Zuſammenfaſſung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorſtellungen anſchauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (auſser der Erfahrung) bloſs etwas Ideales ſind, und auſser dem anſchauenden Subject keine Wirklichkeit haben, ſo können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an ſich, dienen. Wo folglich der Verſtandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Subſtanz),

oder an mehrern ſich Befindendes (Einheit), beſtimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir geſehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das iſt folglich der Fall mit dem Dinge an ſich. Ohne die Categorien läſst ſich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einſehen, wie ſolche Dinge an ſich, die doch durch Categorien ſollen gedacht werden, möglich ſeyn ſollen. Die (metaphyſiſche) Möglichkeit eines Dinges kann nehmlich niemals bloſs daraus folgen, daſs die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerſprechen. Denn geſetzt, dieſer Begriff wäre falſch; und auch die Prädicate, ſo dürfte beides ſich eben nicht widerſprechen, und dennoch würde das Urtheil falſch ſeyn; oder es gäbe gar nicht ein ſolches Ding, deſſen Begriff das Subject im Urtheil giebt, ſo geben ja alle Urtheile darüber, wären ſie auch noch ſo ſehr von allen Widerſprüchen frei, bloſs Schimären. Wie kann man alſo wiſſen, ob ſolche Schimären exiſtiren können? Bloſs dann iſt die (metaphyſiſche) Möglichkeit des Gedachten geſichert, wenn man ihn in einer Anſchauung darſtellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch ſo deutlich und beſtimmt definirt hat, dennoch erſt zu zeigen, wie das, was er definirte, conſtruirt oder in der Anſchauung dargeſtellt werden kann; welches eben die Abſicht der Aufgaben in der reinen Geometrie iſt. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe Gegenſtände, auf eine andere nicht ſinnliche Art, angeſchauet werden, damit dieſe Anſchauung den Categorien Inhalt und den durch ſie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenſtände wären alſo Noumenen im poſitiven Verſtande, von welchen unter dieſem Namen gehandelt werden ſoll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an ſich, im empiriſchen Verſtande, ſ. im Artikel Aeſthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her haben ſich Forſcher der reinen Vernunft auſſer den Sinnenweſen, oder Erſcheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen, welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophiſta p.* 160) ſpricht ſchon von denen, „welche behaupten, daſs es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und ſagt, es ſei in der Welt ſtets eine Gigantomachie geweſen, d. i. es habe immer Himmelsſtürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was ſie anrühren könnten, ſei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner dieſer Himmelsſtürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewiſſe unkörperliche Verſtandesweſen, welche allein Wirklichkeit hätten“**). Die Vertheidiger der erſten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato ſelbſt aber dachte ſich auſser dem, was er τα αἰϑητα, Sinnenweſen, nannte, noch τα νοητα, Verſtandesweſen, welche er auch τα ὀντα, Dinge an ſich, nannte. Auch Ariſtoteles nahm noch andre Weſen an, als die Sinnenweſen, und ſagte, Gott ſei ein ſolches Weſen (οὐσια κεχωρισμενη των αἰϑητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philoſophen hielten Erſcheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt, und geſtanden daher, wie wir geſehen haben, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zu. Der Unterſchied zwiſchen den angeführten Behauptungen einiger alten Philoſophen und denen der critiſchen Philoſophie iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem materiellen und critiſchen Idealismus. Jene alten Philoſophen und alle Idealiſten

*) Ὁι διατενοιντ᾽ ἀν, παν ὁ μη δυνατοι ταις χερσι συμπιεζειν ἐισιν, ὡς ἀρα τουτο το παραπαν ἐςι.

**) νοητα ἀττα και ἀσωματα ἐιδη βιαζομενοι την αληϑινην οὐσιαν ἐιναι.

behaupteten: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung ſei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft ſei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critiſcher Idealiſt: Nur in dem Erkenntniſs durch Sinne und in der Erfahrung iſt Wahrheit, und alles Erkenntniſs von Dingen an ſich, oder von Dingen aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verſtande iſt problematiſch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerſpruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daſs ſie die einzige Art der Anſchauung, und daſs es alſo gar keine andere Erkenntniſs, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammen; denn er ſchränkt die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verſtandesweſen hat, um damit anzuzeigen, daſs die Anſchauung hier ihre Grenzen finde, und ſich nebſt den Grundſätzen der Aeſthetik nicht über alles erſtrecken könne, was der Verſtand denkt; ſonſt würde alles in lauter Erſcheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weiſe erkannt werden; weil wir keine Anſchauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung haben, durch die uns auſser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon iſt alſo bloſs ein Grenzbegriff, um die Anmaſsuug der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daſs die Erkenntniſs durch die Sinne ſich nicht anmaſsen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniſs zu ſeyn. Dieſer Begriff iſt nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt, wie wir geſehen haben, mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen (C. 310).

8. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Alſo werden hierdurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. S. 294 — 315.
Deſſ. Prolog. §. 32. S. 104. 105.
Deſſ. Schrift, über eine Entdeck. II. Abſchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, *analogie.* So heiſst die Einerleiheit zweier Verhältniſſe (C. 222). Unter einem Verhältniſs verſtehet man nehmlich die Beſtimmung zweier Vorſtellungen durch einander. Von beiden Vorſtellungen ſagt man, ſie ſtehen mit einander im Verhältniſs. Z. B. Cajus iſt des Titus Vater; hier ſind Cajus und Titus die beiden Vorſtellungen, deren Verhältniſs zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus beſtimmt, er iſt deſſelben Vater, und Titus wird durch den Cajus beſtimmt, er iſt deſſelben Sohn.

2. Die beiden Vorſtellungen, die in einem Verhältniſſe ſtehen, heiſsen die Glieder des Verhältniſſes, und ſind entweder Gröſsen (Quantitäten) oder Beſchaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältniſſe heiſsen dann quantitative oder qualitative

Verhältniſſe. Ein quantitatives Verhältniſs iſt die Beſtimmung zweier Gröſsen, und ein qualitatives Verhältniſs die Beſtimmung zweier Beſchaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematiſche und in qualitative oder philoſophiſche eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heiſsen auch Proportionen, und beſtehen alſo in der Gleichheit zweier Gröſsenverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Gröſsen nennt man nehmlich ihre Gleichheit. Ein Gröſsenverhältniſs iſt aber ſelbſt eine Gröſse, denn wenn ich eine Gröſse durch eine andre beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Gröſse daraus hervorkommen.

4. Gröſsen werden aber durch Zahlen dargeſtellt, indem dieſe die allgemeinen Repräſentanten aller Gröſsen ſind, was alſo von den Gröſsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere beſtimmen, entweder vermittelſt der Subtraction, oder durch die Diviſion.

6. Vermittelſt der Subtraction werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, um wie viel die eine Zahl gröſser oder kleiner iſt, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetiſchen Verhältniſs, und die Beſtimmung zweier Zahlen durch einander vermittelſt der Subtraction iſt ihr arithmetiſches Verhältniſs, z. B. 20 − 5 = 15 heiſst, die Zahl 20 ſtehet mit 5 in dem arithmetiſchen Verhältniſs, oder wird vermittelſt der Subtraction ſo durch 5 beſtimmt, daſs ſie um 15 gröſser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, iſt. Schreibe ich alſo 20 − 5, ſo iſt nicht von 20 an und für ſich ſelbſt, auch nicht von der 5 auſser dieſem Verhältniſs die Rede, ſondern von der Beſtimmung der 20 durch die 5 vermittelſt der Subtraction, d. i. von der neuen Gröſse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rückſicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelſt der Diviſion werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältniss, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Division ist ihr geometrisches Verhältniss, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältniss, oder wird vermittelst der Division durch 5 so bestimmt, dass 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältniss auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältniss, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 ausser diesem Verhältniss die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen Grösse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heisst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel $20 - 5 = 36 - 21$, sagt die arithmetische Proportion aus, dass die Zahl 20 um eben so viel grösser ist als 5, um wie viel 36 grösser ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt $5 - 20 = 21 - 36$. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, $a - b = c - d$. Das heisst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, dass die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel grösser oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, grösser oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heisst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, dass die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nehmlich 4 mal, welches man auch so bezeichnet, 20 : 5 = 36 : 9, und eben so ist die Buchstabenformel a : b = c : d zu verstehen, dass man sich nehmlich unter diesen Buchstaben vier verschiedene Zahlen denke, wovon die erste, welche a heisse, die zweite, welche b genannt werde, so oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Diese mathematischen Analogien, sagt nun Kant, sind jederzeit constitutiv, d. h. sie sind die Mittel, durch welche ein Gegenstand, nehmlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nehmlich construirt oder *a priori* dargestellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniss 20 — 5 und das Glied 36, zu einer arithmetischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der arithmetischen Proportion, dass man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entspringenden Summe 41 das erste Glied 20 subtrahiren darf, so muss allemal der Rest das vierte unbekannte Glied der arithmetischen Proportion, nehmlich 21 seyn. Der Mathematiker bezeichnet diese Regel so, $5 + 36 - 20 = 21$, oder in Buchstaben $b + c - a = d$. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniss 20 : 5, und das Glied 36, zu einer geometrischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der geometrischen Proportion, dass man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entspringende Product mit dem ersten Gliede 20 dividiren dürfe, so muss allemal der daraus entspringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometrischen Proportion, nehmlich 9 seyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiänischen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Kästner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch schlechthin Analogien, und sie bestehen in der Identität zweier Beschaffenheitsverhältnisse. Die Einerleiheit zweier Beschaffenheiten nennt man nehmlich ihre Identität. Ein Beschaffenheitsverhältniss ist aber

ſelbſt eine Beſchaffenheit, denn wenn ich eine Beſchaffenheit (Qualität) durch eine andere beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Beſchaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was alſo der Exponent oder die Zahl, welche aus der Beſtimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniſs iſt, das iſt bei dem qualitativen Verhältniſſe der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entſpringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tiſch iſt roth, entſpringt der Begriff, der rothe Tiſch Und in ſo fern iſt allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Beſtimmung des Verhältniſſes zweier Qualitäten.

12. Beſchaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargeſtellt werden. Man bedient ſich zwar auch der Buchſtaben und der Zeichen der mathematiſchen Verhältniſſe, um dadurch Beſchaffenheiten zu bezeichnen; ſie kommen aber dann nur, wie wir ſehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Conſtruction oder Darſtellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beſchaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beſchaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander beſtimmen, entweder logiſch oder metaphyſiſch.

14. Logiſch werden zwei Begriffe durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie zwei Begriffe nach den Geſetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logiſchen Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der logiſchen Geſetze des Denkens iſt ihr logiſches Verhältniſs. Solcher logiſchen Verhältniſſe giebt es aber zwei, das Verhältniſs der Vergleichung und das Verhältniſs der Verknüpfung. Man kann nehmlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

suchen, ob sie dieselben sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Vergleichung, deren es drei verschiedene Arten giebt, nehmlich das Verhältnifs der Identität, der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derselbe Begriff, so stehen sie mit einander im Verhältnisse der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, so stehen sie, in Ansehung dieser Merkmale, im Verhältnifs der Aehnlichkeit. Diese Merkmale selbst aber sind identisch, Hund und Schwein sind einander ähnlich in Ansehung mancher Merkmale, auch sind sie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe specifisch verschiedene Merkmale, so dafs der eine Begriff ganz andere Beschaffenheiten aussagt als der andere, so stehen die Begriffe im Verhältnisse der Verschiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund ist kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder untersuchen, ob sie beide zusammen denkbar sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Verknüpfung. Solcher sind wieder drei, das Verhältnifs des Widerspruchs und der Einstimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausschliesfung. Sind zwei Begriffe so beschaffen, dafs sie Merkmale haben, die einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des Widerspruchs, und können nicht zusammen gedacht werden, oder sind zusammen logisch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermefslich lassen sich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermefslicher Zwerg würde so viel heifsen, als ein seiner ungeheuern Gröfse wegen nicht mefsbarer und doch ungewöhnlich kleiner Mensch, ein Begriff, der widersprechende Merkmale enthält und also logisch unmöglich ist, folglich stehen Zwerg und unermefslich im Verhältnisse des Widerspruchs. Begriffe, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, sind zusammen denkbar, und lassen sich verknüpfen, sie sind zusammen logisch möglich, welches man auch das Verhältnifs der Einstimmung nennen kann. Ist ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, ſo daſs der zweite aus dem erſtern begriffen werden kann, ſo ſtehen beide mit einander im Verhältniſſe des Grundes, ſie werden zuſammen gedacht, oder ſind zuſammen logiſch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in dieſem Verhältniſſe ſtehet, iſt nicht logiſch wirklich, man denkt ihn nicht; ſo denke ich mir z. B. den Beſuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müſste ihn ſonſt bei mir ſehen und ſprechen, dieſer Beſuch und daſs ich meinen Freund nicht bei mir ſehe und ſpreche ſtehen alſo im Verhältniſſe des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei ſich widerſprechenden Merkmalen beſtimmt, und er ſtehet alſo mit jedem andern Begriff in dem Verhältniſſe, daſs er entweder mit dieſem Begriff, oder ſeinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muſs, oder logiſch nothwendig iſt. Dieſes Verhältniſs heiſst das der Ausſchlieſſung, weil dadurch ein dritter Fall, daſs ihm nehmlich beides zuſammen, der Begriff und ſein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeſchloſſen wird, z. B. der Menſch und Vernunft und Unvernunft ſtehen in dieſem Verhältniſſe, der Menſch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zuſammen iſt nicht möglich.

15. Metaphyſiſch werden die Gegenſtände zweier Begriffe nach den allgemeinen Geſetzen der Erfahrung ſo durch einander beſtimmt, wie die Begriffe in den logiſchen Verhältniſſen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphyſiſchen oder objectiven Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der metaphyſiſchen Geſetze der Erfahrung iſt ihr metaphyſiſches Verhältniſs. Solcher metaphyſiſchen Verhältniſſe giebt es wieder zwei, die Verhältniſſe der Erfahrung und die Verhältniſſe des empiriſchen Denkens. Man kann nehmlich zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs die Objecte derſelben als Subſtanz und Accidenz, oder als Urſach und Wirkung, oder als wechſelſeitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieſes giebt drei Verhältniſſe der Erfahrung, nehmlich 1) das Verhältniſs der Subſtanzialität, z. B. das Glas iſt zerbrechlich, d. i. diejenige Subſtanz, welche ihrer weſentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter dieſen auch die veränderliche Beſtimmung (das Accidenz), daſs es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältniſs der Cauſalität, z. B. das Glas iſt vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus iſt die Urſache der Wirkung, daſs das Glas zerbrochen iſt; 3) das Verhältniſs der Wechſelwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerſtehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberſchuſs nehmlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs das Object derſelben im Verhältniſſe zum Erkenntniſsvermögen betrachtet und als Gegenſtand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines bloſs möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieſes giebt drei Verhältniſſe des empiriſchen Denkens: 1) das Verhältniſs der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Inſel entdeckt werden; dieſes Verhältniſs der unbekannten Inſel zu dem entdeckt werden können, iſt das Verhältniſs der Möglichkeit, es iſt das nicht bloſs denkbar, die Begriffe ſtehen nicht nur nicht im Verhältniſſe des Widerſpruchs, ſondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältniſs der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieſes Verhältniſs Cooks zur Entdeckung von Otaheite iſt das Verhältniſs der Wirklichkeit, es iſt kein bloſser Gedanke, ſondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich ſtelle mir nicht bloſs einen Entdecker vor, durch den ſich unſere Kenntniſs von Otaheite begreifen läſst, ſondern er iſt wirklich die Urſache dieſer unſrer Kenntniſs; 3) das Verhältniſs der Nothwendigkeit, z. B. jede Inſel im Südmeer, die wir kennen, muſs ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieses Verhältnifs, der uns bekannten Infeln im Südmeere zu einem Entdecker, ift das Verhältnifs der Nothwendigkeit, ich mufs nicht blofs fo denken, die Begriffe ftehen nicht blofs im Verhältniffe der Ausfchliefsung, fo dafs nicht nur nicht das Gegentheil, fondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, fondern es mufs auch in der Erfahrung durchaus fo gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergeffen worden wären, fo bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logifchen Verhältniffe kann nun eine logifche Analogie genannt werden, z. B. Gefchmack und Verftand verhalten fich zu einander, wie Gefühl und Erkenntnifs. Dies ift eine Analogie zweier Vergleichungsverhältniffe (14). Diefelbe Aehnlichkeit, die zwifchen den beiden Vermögen Gefchmack und Verftand ift, mufs auch zwifchen ihren Producten Gefühl und Erkenntnifs feyn.

17. Die Identität zweier metaphyfifchen Verhältniffe kann man die metaphyfifche Analogie nennen, z. B. was der Gefchmack für die Schönheit ift, das ift der Verftand für die Vollkommenheit. Dies ift eine Analogie zweier Verhältniffe der Caufalität. So wie nehmlich der Gefchmack die Fähigkeit ift, die Schönheit zu fühlen, fo ift der Verftand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide ftehen alfo in dem Verhältniffe der Urfache zur Wirkung.

18. Diefe philofophifchen Analogien, fagt nun Kant, find nicht, wie die mathematifchen (10), conftitutiv, fondern blofs regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derfelben nicht das vierte Glied felbft erkennen, fondern nur das Verhältnifs des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus fehe, fo weifs ich, dafs die Vernunft des Menfchen diefes Haus hervorgebracht hat, nun fehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läfst fich das Dafeyn diefes Baues begreifen, welches war die wirkende Urfache deffelben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann ſagen, wie ſich verhält ein Haus zur Menſchenvernunft, ſo verhält ſich der Bau eines Bibers zu Hier iſt nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzuſtellen (conſtruiren). Aber dieſe drei Glieder ſind doch ſo beſchaffen, daſs ich aus dem Verhältniſſe der zwei erſten zu einander das Verhältniſs des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nehmlich ich ſehe ein, daſs das vierte Glied die wirkende Urſache enthalten muſs, welche den Bau des Bibers eben ſo hervorbringt, wie die Menſchenvernunft das Haus. Ich bekomme alſo dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu ſuchen, nehmlich die: ſuche die wirkende Urſache des Baues eines Bibers in dieſem Thiere auf, oder das, was dem Biber ſtatt der Vernunft des Menſchen dient, ſo etwas zu machen, wozu bei dem Menſchen Vernunft gehört. Wir bekommen alſo durch die philoſophiſche Analogie, vermöge dieſer ihrer regulativen Beſchaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findeſt du etwas an dem Biber, was das Merkmal an ſich hat, daſs es den Bau des Bibers hervorbringen kann, ſo haſt du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von dieſem Unterſchiede zwiſchen einer philoſophiſchen und mathematiſchen Analogie iſt, daſs bei den mathematiſchen Verhältniſſen das zweite Glied aus dem erſten, vermittelſt einer dritten Gröſse, welche ausſagt, um wie viel das eine Glied gröſser iſt als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten iſt, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, ſo bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, ſo bekomme ich 20. In einem philoſophiſchen Verhältniſſe aber entſtehet nicht das zweite Glied aus dem erſten, ſondern durch das erſte, denn da beide Glieder nicht Gröſsen, ſondern Beſchaffenheiten ſind, ſo ſind ſie, wenn ſie nicht identiſch ſind, irgend worin, nicht der Gröſse oder dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch, d. i. der Beſchaffenheit nach, verſchieden. Daher iſt in den **logiſchen** Verhältniſſen das eine Glied nicht in dem an-

dern enthalten, sondern anders beschaffen als das andere, und daher das eine Glied bloss der Grund der Erkenntniss des andern, und das andere die Folge des ersten, eine Beschaffenheit wird vermittelst des andern gedacht. In den metaphysischen Verhältnissen aber enthält das eine Glied den Grund des Daseyns (die Ursache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *)) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch so, sie ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältnisse A zu B, wie C zu D, sind specifisch verschieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man sie an und für sich ausser diesen Verhältnissen betrachtet; aber B kann doch eben so ans A erkannt werden, oder eben so durch A entstehen, als D aus C erkannt wird oder entstehet. Ein Mensch und ein Biber sind specifisch verschieden, der Mensch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu stande. Wir wissen nun, dass in dem Menschen die Vernunft die wirkende Ursache eines Baues ist, in dem Biber kennen wir diese Ursache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Ursachen ist, so sind doch darum die Ursachen nicht dieselben, aber es ist einerlei Verhältniss zwischen der Vernunft des Menschen, der wirkenden Ursache, und dem Bau des Menschen, als zwischen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Ursache seines Baues ist, und die wir Instinct, Kunsttrieb nennen, und diesem Bau. Dieser Instinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich ist, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, dass der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich ist, da Mensch und Biber eben hierin specifisch verschieden sind), sondern nur, dass er etwas hervorbringen könne, was gewissen Wirkungen der Vernunft ähnlich sei. Ein Analogon eines Grundes ist also dasjenige, was von demselben zwar specifisch verschieden ist, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie schliefsen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält sich zu B, wie C zu D,

und B ist von D specifisch verschieden, so ist D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es ist ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich sind. Ist aber B von D nicht specifisch verschieden oder ungleichartig, und sind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt ist, ob C die Wirkung von D ist, so kann man nach der Analogie schliefsen, dafs da die Verhältnisse identisch sind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D seyn werde. Ist hingegen B von D specifisch verschieden, so ist der Schlufs, dafs sie dennoch ähnlich seyn werden, weil die Verhältnisse A und C ähnlich sind, ein offenbarer Widerspruch, und also falsch. Ein solcher falscher Schlufs wäre der, dafs der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Mensch durch seine Vernunft (U. 450); oder der, dafs Gott einen Verstand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmäfsiger Producte ist, und der Mensch zu solchen Producten Verstand bedarf, welches eine Analogie mit der Causalität nach Zwekken ist (U. 269). Es ist hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber ist eben darin vom Menschen verschieden, dafs er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menschen, dafs er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundsätze u. s. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen so zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verstand, da nun dieses Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, voraussetzt, dieses aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphistische Vorstellung seyn würde, so ist das eine specifische Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, dafs er nicht durch einen Verstand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verstand, wodurch wir unsre Unbekanntschaft mit dem Grunde selbst, und nur ein identisches Verhältnifs ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere ſind uns darin ähnlich, daſs ſie leben oder willkührlich wirken. Der Grund unſrer willkührlichen Wirkungen, oder Handlungen, ſind nun unſre Vorſtellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, ſind, auch ähnliche Gründe, aus welchen ſolche Handlungen erfolgen können, das Leben, ſo können wir ganz richtig nach der Analogie ſchlieſsen, daſs das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorſtellungen, und Vorſtellung alſo der Grund ihrer Handlungen ſeyn werde, denn hier iſt *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menſchen und Thiere ſind ſich darin einander ähnlich, daſs ſie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fuſsboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fuſs zurück drückt; ſo gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, daſs ich mir dieſe Erlaubniſs nehme, in Anſehung meiner, die Befugniſs (rechtliche Erlaubniſs) mich unter den nehmlichen Umſtänden wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechſelſeitig anziehen, und zurückſtoſsen; ſo haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechſelſeitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie ſich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), ſo die Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

ſo ſind Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengeſetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach ſolchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falſch, wenn man nach der Analogie ſchlieſsen wollte, daſs ſie wirklich entgegengeſetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie iſt alſo nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, ſondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältnisse zwischen ganz unähnlichen (specifisch verschiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch diese Analogien wird der Mangel unsrer Erkenntniss verschiedener Art ersetzt, z. B. unsere innere Anschauung in der Zeit (Zeitvorstellung) giebt uns keine solche Gestalten, wie die äussere Anschauung im Raum (Raumesvorstellung); diesen Mangel ersetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgesetzten Linie im Raum vorstellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimension ist, oder das Analogon einer Linie ist, die nur nach Einer Richtung fortgehet. Darum ist die Zeit nicht wirklich eine solche Linie, aber alles, was zu einer solchen Linie als ihre Eigenschaften gehört, das kann ich mir auch analogisch von der Zeit vorstellen, oder aus den Eigenschaften dieser Linie auf die Eigenschaften der Zeit schliessen, dass nehmlich auch diese analogisch seyn müssen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum specifisch verschieden sind, dass z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verschiedener Zeit nacheinander sind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein solches Symbol ist eine, entweder apriorische oder empirische, Anschauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne dass die Anschauung den Begriff selbst, sondern nur nach einer Analogie) darstellt. Ist nehmlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anschauung, sie sei nun *a priori* oder auch empirisch, so heisst es ein Symbol dieses Begriffs. So ist ein beseelter Körper das Symbol desjenigen monarchischen Staats, den ein Monarch nicht nach Gesetzen seiner Willkühr, sondern einer rechtlichen Gesetzgebung durch Repräsentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorstellen, regiert. Hingegen ist eine blosse Maschine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchischen Staats, in welchem kein andres Gesetz ist, als der unumschränkte Wille des Monarchen. Eigentlich ist ein solches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darstellung) des Begriffs. Das Schema

ist nehmlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriff sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelst der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkührlich bewegt, wie der Staat willkührlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nehmlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloss ein Symbol für die Refle-

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So ſind die Wörter Grund (Baſis, Stütze eines andern Begriffs), abhangen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus flieſsen (ſtatt folgen aus einem Begriff), Subſtanz (wie Locke *Eſſai phil. conc. l'entendement humain Chap. XXIII.* §. 2 ſich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen (Darſtellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung (eines Schema), ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben (alſo einem Symbol). So iſt das Schöne das Symbol des ſittlich Guten (U. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 222. I. Th. II. Abſchn. §. 6. b. S. 50.
Käſtner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 87. S. 124 ff.
Kieſewetter Grundriſs einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63. ff.
Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 445 *). I. Th. §. 59. S. 255. ff.
Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, iſt eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände in ſolchen Verhältniſſen erkannt werden müſſen, die mit den Verhältniſſen der Erfahrung (Analogie, 15.) identiſch ſind, z. B. in allen Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung) ſind Beſchaffenheiten, die ſich zu einander verhalten, wie die Subſtanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen iſt etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Subſtanz), und etwas, das immer wechſelt (das Accidenz).

1. Die metaphyſiſchen Verhältniſſe der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, daſs Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältniſſe vorgeſtellt werden als ſie, Erfahrung möglich, oder die Gegenſtände, die

der Verſtand den Wahrnehmungen ſetzt (die Erſcheinungen) zu Gegenſtänden der Erfahrung, z. B. der Gegenſtand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenſtand, den ich der Brandblaſe, die ich an meinem Finger wahrnehme, ſetze, verhalten ſich zu einander, wie das metaphyſiſche Verhältniſs der Verknüpfung der Cauſalität oder wie die Urſache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daſs, als ich den Finger der Lichtflamme zu ſehr näherte, ich eine Brandblaſe erfolgen ſahe, Erfahrung, oder Erkenntniſs der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nehmlich die Verknüpfung zwiſchen dem Object, das ich mir bei der Anſchauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anſchauung einer Brandblaſe denke, durch einen, obwohl unumſtöſslichen Schluſs nach der Analogie (ſ. Analogie, 21).

I. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Lichtflamme zur Brandblaſe.

Wir wollen mit dieſer Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geſchloſſen, aber das Object nicht vermittelſt der Wahrnehmung beſtimmt, folglich entſpringt durch dieſe keine Erfahrung, ſondern nur analoge Erkenntniſs, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und alſo gar nicht erkannt.

II. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Vorſtellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Gott zur Welt.

In I. ſind zwei Wahrnehmungen, nehmlich Lichtflamme und Brandblaſe. Ich nehme wahr, daſs beide auf einander folgen. Dieſes auf einander folgen aber iſt durch die bloſse Wahrnehmung deſſelben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorſtellungen auf einander unterſchieden. Sie kann bloſs ſubjectiv ſeyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntniſskräfte, ohne daſs andere erkennende Subjecte dieſelbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt ſeyn, ſo daſs erſt die Brandblaſe und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältniſſes derſelben zur Brandblaſe, nehmlich die, daſs auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblaſe beſtändig folgt. Soll nun dieſe Regel des Verhältniſſes nicht bloſs ſubjectiv ſeyn, und nur für mich und meine Vorſtellung gelten, ſondern ſoll ſie objectiv ſeyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig ſeyn, ſo muſs der Begriff der Nothwendigkeit mit dieſer Regel des Verhältniſſes verbunden ſeyn, und ich muſs dieſe Wahrnehmung nicht bloſs in mir ſetzen, ſondern ich muſs der Wahrnehmung ein Object ſetzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältniſſes zu einem andern Object gilt, daſs das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen muſs, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich muſs das eine Object für die Urſache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorſtellungen der Thiere nicht wahr, ſondern nur das Leben derſelben. Da ich nun dieſes Leben für die Urſache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber dieſes Leben in den Vorſtellungen beſtehet, durch welche unſre willkührlichen Wirkungen möglich werden, ſo berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unſrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Urſache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Urſache der unſrigen zu ſchlieſsen, und ebenfalls anzunehmen, daſs die Thiere nach Vorſtellungen handeln. Hier iſt alſo der Unterſchied, daſs wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denſelben ein Object zu ſetzen, und daſſelbe mit einem andern im Verhältniſſe der Urſache und Wirkung zu erkennen, ſondern daſs ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältniſſe zu einer andern auf das Object einer Vorſtellung ſchlieſse, die ich nicht wahrnehmen kann, und dieſes Object für eine Urſache erkenne,

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliessen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schluss.

2. Kant beweiset nun, dass es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der blossen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewusstseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heisst eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, seyn so, muss es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, dass wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich muss jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

feyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorftellung) denke, ift nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verftandesbegriffe beftehet, und nicht etwa fchon in den Wahrnehmungen felbft liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewufstfeyn zu einander kommen, durch reinen Verftandesbegriff mit einander zu verbinden, aber diefe Verbindung felbft liegt doch nicht fchon in dem, was wir wahrnehmen, fondern wir bringen diefe Verknüpfung erft hinein. Sobald wir nehmlich finnliche Eindrücke empfangen, und alfo wahrnehmen, fo verbindet der Verftand diefe Wahrnehmungen durch den, übrigens unbeftimmten Begriff: Gegenftand, er thut gleichfam den Ausfpruch: das ift ein Gegenftand. Was wir alfo wahrnehmen, find nicht etwa fchon Gegenftände, denn dann wären fie fchon verknüpft, und die Vorftellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich ift, weil fie nach und nach aufgefafst (apprehendirt, oder ins empirifche Bewufstfeyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verftand an, den Gegenftand durch die reinen Verftandesbegriffe zu beftimmen. Zu diefer Beftimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenftände untereinander, ohne welche fie ebenfalls ifolirt feyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, fondern ein Spiel der Phantafie feyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, dafs fie in eine gewiffe Zeit gefetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden beftimme, dafs ich es in eine beftimmte Zeit fetze. Denn die Zeit ift die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erfcheinungen angefchauet werden. Folglich beftehet die Verknüpfung der Objecte darin, dafs fie einander, durch gewiffe Verftandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit beftimmen, in welcher fie vorhanden find, wodurch fie als in einem objectiven Verhältniffe zu einander in der Zeit vorgeftellt werden. Nehmlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewiſſen Zeit exiſtirend; das geſchieht durch die Begriffe Subſtanz und Accidenz;

b. das eine Object wird ſo erkannt, daſs es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geſchieher durch die Begriffe Urſache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derſelben Zeit exiſtirend erkannt; dies geſchieht durch den Begriff der Wechſelwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbeſtimmungen giebt es aber nicht als dieſe drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeſchaffenheiten giebt als drei, nehmlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichſeyn. Alſo giebt es auch nicht mehr Verhältniſſe der Erfahrung, durch die ein Gegenſtand durch den andern beſtimmt, das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als dieſe drei:

a. das Verhältniſs der Subſtanzialität oder Beharrlichkeit:

die Subſtanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechſelnden.

b. das Verhältniſs der Cauſalität oder Folge:

die Urſache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniſs der Wechſelwirkung oder des Zugleichſeyns:

die eine Wechſelwirkung zur andern, oder die Urſache, die zugleich Wirkung iſt, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Urſache iſt.

Hieraus entſtehen nun eben ſo viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch dieſe Verhältniſſe zu einer neuen Erfahrung; nehmlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältniſſes zweier Gegenſtände der Erfahrungen (Erſcheinungen) mit einem der drei Verhältniſſe der Erfahrung ausſagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Subſtanzialität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Substanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Causalität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Ursach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichseyns oder Wechselwirkung.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern.

Nun sind aber in diesen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältnisses und Verstandesbegriffe die Glieder des andern, und es scheint also anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogisch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verstandesbegriffe ganz verschiedene Dinge sind. Allein es ist hier eine vermittelnde Vorstellung, die Zeit, welche durch den Fluss der Wahrnehmungen gleichsam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verstandesbegriffen gleicher Art ist, dass sie *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung heisst ein Schema. Sie giebt den Verhältnissen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit ist das Verhältniss der Ursache zur Wirkung nicht mehr eine Bestimmung der Objecte, sondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und ist dann nicht mehr Ursache, sondern Grund (der Erkenntniss). Daher entspringen aus den drei metaphysischen Verhältnissen der Verknüpfung die drei logischen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausschliessenden Bestimmung.

Die reine Anschauung der Zeit macht nun, dass die Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, mit den reinen Verstandesbegriffen, die erst durch die Zeit metaphysische Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entspringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

nifs, und ich kann nun z. B. fagen, in jeder Erfahrung mufs Urfach und Wirkung zu finden feyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen find alfo Grundfätze des Verftandes, durch die die Gegenftände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil fie Analogien find, etwas an fich, wodurch fie fich von den Grundfätzen der Mathematik wefentlich unterfcheiden. Die Grundfätze der Mathematik, z. B. zwifchen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, beftimmen etwas im Object felbft, aber die Analogien der Erfahrung beftimmen nur, ob und wie das Object vorhanden ift, oder das Dafeyn, und das Verhältnifs der Gegenftände der Erfahrung (Erfcheinungen) in der Zeit, in Anfehung ihres Dafeyns. Dafs in jeder Erfahrung Etwas Urfach und Etwas Wirkung feyn müffe, beftimmt nicht diefes Etwas felbft, fondern die Art, wie es im Verhältniffe auf das andere in der Zeit vorhanden ift, nehmlich fo, dafs es entweder (als Urfache) nothwendig ehe vorhanden ift als das andere, oder (als Wirkung) fpäter (C. 220).

5. Das Dafeyn läfst fich aber nicht conftruiren, oder in der Anfchauung (finnlich) darftellen. Es läfst fich z. B. weder durch die Phantafie, noch in der Erfahrung felbft vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder fpäter, immer oder nur eine Zeitlang, zu derfelben oder zu verfchiedener Zeit, vorhanden ift; fo wie fich die Gröfse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darftellen läfst. Aus der Urfache läfst fich nicht die Wirkung, aus der Subftanz nicht das Accidenz, aus einer Wechfelwirkung nicht die andere fo *a priori* darftellen, wie eine Gröfse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältniffe der Erfahrung habe, fo kann ich z. B. nicht fogleich daraus, dafs ich ein Object der Erfahrung als Urfache betrachte, die Wirkung derfelben darftellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber feine Urfache konnte man nicht darftellen, fondern man fuchte fie, man gab fich Mühe, fie zu finden, zu

entdecken (ſ. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung ſind alſo, wie alle Analogien, nicht conſtitutiv, darſtellend, ſondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältniſſes der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Dieſe Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundſätze des Gebrauchs des Verſtandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Urſache auf überſinnliche Gegenſtände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entſpringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Urſache der Welt erkennen wollte, ſo iſt ja Gott, weil er nicht ſinnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältniſs:

Wie die Urſache zur Wirkung, ſo Gott zur Welt:

ſo iſt hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwiſchen Gott und dem Verſtandesbegriff Urſach, ſondern der Begriff Urſach verliert hier auch ſeine metaphyſiſche Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch ſeine logiſche eines Erkenntniſsgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit ſind, ſo kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Urſache kann alſo nicht gültig auf andre Objecte, als ſolche, die durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmt werden (Erſcheinungen) angewendet werden, und gilt alſo nun von Erfahrungen.

7. Alle empiriſche Analogien können auf eine von dieſen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie ſich verhält der Baum zur Frucht, ſo die Geſinnung zur Handlung, iſt die Identität zweier Verhältniſſe, die mit dem Verhältniſſe der Cauſalität identiſch ſind, und kann daher auf die Analogie der Cauſalität gebracht werden: wie die Urſache zur Wirkung, ſo die Geſinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 218. — 224.

Analogie der Subſtanzialität,

Analogie der Subſiſtenz, oder der Beharrlichkeit, *analogia ſubſiſtentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Subſtanzialität identiſch iſt (Analogie 15).

1. Dieſe Analogie heiſst: in allen Erſcheinungen iſt etwas, das ſich zu einander verhält, wie die Verſtandesbegriffe Subſtanz und Accidenz zu einander.

Da nun alle Erſcheinungen, oder Gegenſtände der Erfahrung, in der Zeit ſind, und Subſtanz und Accidenz Begriffe ſind, die die Zeit in Anſehung ihrer Dauer beſtimmen, ſo kann man ſagen, in jeder Erſcheinung iſt etwas, was beharret, oder dem der Begriff Subſtanz zukömmt, und etwas, das wechſelt, oder dem der Begriff Accidenz zukömmt. S. Subſtanz. Accidens. Da nun das Wechſeln der Accidenzen den Zuſtand der Subſtanz verändert, ſo kann uns kein Gegenſtand vorkommen, welcher nicht beſtändigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorſtellen könnten, daſs er je aufhören könnte, vorhanden zu ſeyn, ſo wie das Entſtehen deſſelben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich iſt.

Im innern Sinn, in unſerm Gemüth, finden wir zwar keine Subſtanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äuſsern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieſes wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Analogie der Subſtanzialität auseinander ſetzen (M. I. 265).

2. Alle Erſcheinungen oder Gegenſtände der Erfahrung ſind in der Zeit, a. diejenigen, die in unſerm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. ſ. w.; denn die Zeit iſt die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als auſser uns vorhanden anſchauen, oder ſich uns ſinnlich darſtellen, denn da

auch der äuſsere Sinn ſeinen Grund in unſerm Gemüth hat, ſo iſt auch alles äuſsere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſondern iſt immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anſchauung, aber in ihr gehet der Wechſel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmet, und alſo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich iſt, ſo muſs in der Zeit etwas als beharrlich vorgeſtellt werden, woran der Wechſel wahrgenommen wird. Folglich muſs in allen Erſcheinungen etwas durch den Begriff der Subſtanz (Subſtrat der Zeit oder Repräſentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beſtändigen Wechſel begriffen ſind, und durch ihre Folge die empiriſche Zeit vorſtellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröſse auf die Beharrlichkeit aus, indem er ſagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein ſo richtig das iſt, ſo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subſtanzialität, welche ein Grundſatz der Transſcendentalphiloſophie iſt, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröſse darauf, wie auch ſchon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrſcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zuſatz: das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, daſs ſeine Analogie der Subſtanzialität eigentlich das alte Geſetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subſtanz ſei, um faſslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterſcheiden, die ſubjective Folge in unſerm Gemüth und die objective Folge der Gegenſtände. In unſerm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterſcheiden, ſondern bloſs wahrzunehmen, und da iſt es genug, daſs etwas auſser uns beharret, an das wir den innern Fluſs unſrer Vorſtellungen halten, und darnach beſtimmen, wann wir jede Vorſtellung haben, und daſs wir es ſind, die ſie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches auſser uns, woran unſre Gedanken-

reihe gleichſam wie ein Strom vor einem Felſen vorbei flöſſe, ſo wäre kein feſter Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unſer Bewuſstſeyn der einen Vorſtellung an das Bewuſstſeyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders beſtimmt, ſondern das, was beſtimmt würde, verflöſſe jedesmal mit der Beſtimmung, und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Subſtanz im Gemüth, an der wir den Wechſel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwiſchen innerer und äuſserer Erfahrung aufgehoben, und unſre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Beſtimmungen verflöſſen in einer andern Zeit, als die äuſsern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, ſo faſſen wir nicht etwa alles mit einem male auf, ſondern dieſes Auffaſſen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geſchiehet nach und nach, obwohl oft mit groſser Schnelligkeit; eine Vorſtellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewuſstſeyn Platz. Wir ſehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, ſondern wir faſſen alle Theilvorſtellungen, die in der Vorſtellung Haus enthalten ſind, nach und nach auf. Das Auffaſſen des Mannichfaltigen in der Vorſtellung eines Hauſes kann uns alſo nicht lehren, ob dieſes Mannichfaltige zugleich ſei, oder eben ſo in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hauſe etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, ſo daſs aller Wechſel und alles Zugleichſeyn an demſelben nichts als ſo viel Arten (*modi*) der Zeit ſind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo alle Zeitbeſtimmung durch den Wechſel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche iſt daher der Gegenſtand in der Erſcheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden iſt (C. 225).

5. Es iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen, dieſen Grundſatz der Beharrlichkeit zu beweiſen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloſs der Philoſoph, ſondern auch der geſunde Menſchenverſtand ihn vorausgeſetzt hat.

Er ſtehet auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* beſtehenden Geſetze der Natur, ſ. Naturgeſetze. Der Grund davon, daſs er nicht iſt bewieſen worden, liegt darin, daſs der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatiſch) geführt werden, und daſs man nicht darauf fiel, die Geſetze der Natur von der Beſchaffenheit unſres Erkenntniſsvermögens (critiſch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgeſätze aus dieſer Analogie ſind:

a. daſs die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt iſt, ſo muſs die Subſtanz deſſelben noch vollſtändig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Aſche, vorhanden ſeyn.

b. daſs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt ſchon ein richtiger Satz der Alten. (*Perſii Satyr. III. v.* 84.). οὐδεν οὐτε γινεσθαι οὐτε φθειρεσθαι των ὀντων ſagt Parmenides (*Ariſtoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν ἐκ τυ μη οντος γινεσθαι μηδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. ſegm.* 44.). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundſatz μη ἐνδεχεσθαι (es ſei nicht möglich) γινεσθαι μηδεν εκ μηδενος (*Ariſtot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez ſagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v.* 151.) und (*lib. I. v.* 206. 216. 217)

Nil igitur fieri de Nilo poſſe fatendum est —
Huc accedit, uti quidque in ſua Corpora
Diſſoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

ſ. übrigens Subſtanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224 — 229.

Analogie der Urſache und Wirkung,

Analogie der Cauſalität oder der Zeitfolge, Grundſatz der Erzeugung, *analogia cauſalitatis*.

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Cauſalität (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen ſtehen in Anſehung des Wechſels der Accidenzen mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äuſsern oder im innern Sinn ſeyn, muſs die Wirkung einer Urſache, und in Verbindung mit der Subſtanz die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſ. Urſache, Wirkung. Die äuſsern Gegenſtände ſind aber auch die Urſache unſrer Vorſtellungen im innern Sinn, und umgekehrt, ſo daſs alſo dieſe Analogie ſich in vier verſchiedene Analogien auflöſet, nach der Identität der vier folgenden Verhältniſſe mit dem Verhältniſſe der Cauſalität, nehmlich

a. der äuſsern Objecte unter ſich, wovon hier die Rede iſt;

b. der innern Objecte (Anſchauungen, Gedanken, Gefühle u. ſ. w.) unter ſich, wovon in der Logik und Pſychologie die Rede iſt;

c. d. der äuſsern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieſes iſt der berühmte Grundſatz, deſſen Beweis in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gänzlich verunglückt iſt. Der Grund iſt, weil man dieſen Beweis dogmatiſch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich iſt, auch verwechſelte man den metaphyſiſchen Begriff der Urſache (*principium eſſendi*) mit dem logiſchen Begriff des Grundes (*princi-*

pium cognoſcendi). Der dogmatiſche Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphyſ. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, iſt dieſer: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges iſt eine zufällige Beſchaffenheit, folglich hat ſie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntniſs derſelben) in ſeinem Weſen, auch nicht in ſeinen Eigenſchaften, folglich nicht in ſeinen innerlichen Beſtimmungen. Nun muſs aber ſeine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem ſie erkannt wird), folglich muſs derſelbe auſser dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die ſeine Urſachen ſind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges ſeine Urſache heiſst). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich ſeyn, wenn es nicht auſser ſich Urſachen hat". Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es ſei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas ſei," ſo iſt Grund und Erkenntniſsgrund identiſch; nun iſt aber die Urſache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demſelben hergehen muſs, und nicht das, was den Erkenntniſsgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntniſsgrund iſt ein Gedanke, die Urſache aber ein Gegenſtand. Dieſer Beweis hat alſo zwei Fehler, 1) die Verwechſelung der Urſache mit dem Grunde, 2) die Vorausſetzung deſſen, was erſt bewieſen werden ſoll; denn der Schluſs heiſst ſo: wenn ein Ding ſeinen zureichenden Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſo muſs es ihn in einem Dinge auſser ſich haben, ein ſolches Ding heiſst aber ſeine Urſache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall iſt, wenn es überhaupt für unſern Verſtand erkennbar iſt. Wir können alſo nur ſchlieſsen, daſs das, was von unſerm Verſtand ſoll begriffen werden, einen Grund haben müſſe, denn der Grund iſt eben das, woraus es begriffen wird. Und ſo kann denn auch die Analogie der Cauſalität nicht aus Begriffen (dogmatiſch), ſondern bloſs critiſch (durch Unterſuchung unſers Verſtandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewieſen werden. Dieſes geſchiehet nun ſo:

Zuerſt kömmt eine Vorbereitung zu dieſem Beweiſe. Es muſs nehmlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz iſt gezeigt worden, hier vorausgeſetzt werden, daſs alle Erſcheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Subſtanz d. i. ein Wechſel der Accidenzen ſind; ein Entſtehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Subſtanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieſer Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, daſs Erſcheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengeſetzte Zuſtände der Subſtanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles dieſes gehet alſo in meinem Gemüth vor. Dieſe Verknüpfung aber iſt entweder willkührlich, d. i. es ſtehet bei mir, welcher Zuſtand zuerſt, und welcher zuletzt kommen ſoll; oder ſie iſt nothwendig, d. i. ich bin mir bewuſst, daſs der eine Zuſtand immer der erſte und der andere immer der letzte ſeyn muſs. Im erſten Fall iſt die Verknüpfung ſubjectiv, bloſs in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die ſubjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. ſie wird nicht bloſs als in meinem Gemüth befindlich vorgeſtellt, ſondern iſt zugleich in den Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt). (M. I. 285.) Soll alſo die objective Folge der Dinge von der ſubjectiven unterſchieden werden können, und die erſtere nicht für die letztere gehalten werden, ſo muſs ſie mit Nothwendigkeit verbunden ſeyn. Nothwendigkeit iſt aber nur *a priori* möglich, folglich muſs die Verknüpfung, ein Werk des Verſtandes, durch einen reinen Begriff im Verſtande vorgehen, welches der Begriff der Urſache iſt, und in allen Erſcheinungen muſs daher das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung vorkommen, wenn ſie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Urſache und Wirkung kann alſo allein die objective Folge der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge im Gemüth unterſchieden werden. (C. 234. 243). Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchiehet jederzeit nach und nach (ſucceſſiv). Die Vorſtellungen der Theile in der Anſchauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorſtellung auf einmal auffaſſen, und uns vorſtellen, daher muſs eine Vorſtellung immer der andern Platz machen, und alle unſre Vorſtellungen, wenn es uns auch ſo vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterſchied zwiſchen ihnen unendlich klein iſt, ſind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgeſtellt, weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts von etwas anderm unterſchieden wird. Es muſs alſo unterſchieden werden können, ob die Zeitfolge (Succeſſion) in den Anſchauungen bloſs in mir, in meinem Subject (ſubjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenſtänden (objectiv) iſt; das geſchieht nun durch einen Verſtandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succeſſion bringt, wodurch ſie aufhört willkührlich, und bloſs in der Apprehenſion zu ſeyn. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannichfaltigen in der Erſcheinung, die wir Haus nennen, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage, ob die Succeſſion bloſs in unſerm Gemüth, oder auch in der Erſcheinung ſei? d. h. ob wir das aufgefaſste Mannichfaltige ſo mit einander verbinden können, daſs wir uns die Folge als willkührlich vorſtellen, wodurch das Ganze derſelben bloſs als Vorſtellung im Gemüth erkannt wird, oder daſs wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unſrer Willkühr vorſtellen, wodurch das Ganze als Gegenſtand von Vorſtellungen, und zwar in dem Verhältniſſe von Urſach und Wirkung erkannt wird; die Vorſtellung oder die ſubjective Folge in der Apprehenſion ſtimmt mit dem objectiven im Gegenſtande überein, und unſre Erkenntniſs iſt metaphyſiſch wahr, denn die metaphyſiſche Wahrheit beſtehet eben in der Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem Gegenſtande.

4. Wenn etwas geſchehen, d. h. ein Zuſtand der Subſtanz wirklich werden ſoll, der vorher nicht war, ſo kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zuſtand vorhergeht, welcher dieſen neuen Zuſtand nicht in ſich enthält. Aber eben ſo iſt es auch in der Apprehenſion, ich faſſe

einen Eindruck in das Bewuſstſeyn auf, der vorher nicht in meinem Bewuſstſeyn war. Dieſes iſt bei aller Verknüpfung der ins Bewuſstſeyn aufgefaſsten Vorſtellungen der Fall. Nun ſoll ſich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, ſo daſs ich nicht allein ſagen kann, ich ſtelle mir das ſo vor, ſondern das iſt wirklich ſo geſchehen, wie ich es mir vorſtelle. Wenn nun die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B folgt, aber es mir nicht möglich iſt, auf den Zuſtand B den Zuſtand A folgen zu laſſen, und alſo meine Apprehenſion an die erſte Ordnung gebunden iſt, ſo iſt die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehenſion der beiden Zuſtände geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre ſie willkührlich, ſondern in den Erſcheinungen (den Gegenſtänden der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 283).

6. Die Regel iſt alſo die: in dem Zuſtande A einer jeden Subſtanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben oder einer andern Subſtanz auf den Zuſtand A folgen muſs, welches Verhältniſs des A zu B dasjenige iſt, was durch die beiden Verſtandesbegriffe Urſache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt dieſe Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, beſſer aber den Satz der Urſache oder das Princip der Cauſalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geſchahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntniſsgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechſelt werde (C. 245).

7. Geſetzt, unſer Verſtand hätte nicht die Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung, um durch ſie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch keinen Zuſtand A vorſtellen, auf welchen der

Zuſtand B nach einer Regel folgen müſste. Dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv, bloſs in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Wir hätten dann bloſs ein Spiel von Vorſtellungen, und könnten nicht ſagen, ſo iſt es im Object, wir könnten dann unſere Vorſtellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorſtellungen, ohne daſs wir dadurch einen Gegenſtand erkenneten. Denn unſre Vorſtellungen wären nicht durch ein Zeitverhältniſs beſtimmt, und könnten alſo durch kein Zeitverhältniſs von einander unterſchieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zuſtände im Gemüth, zwei Apprehenſionen; aber nicht zwei Zuſtände in den Erſcheinungen aufeinander.

8. Es iſt alſo hier ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz der Cauſalität in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand, durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Cauſalität heiſst, die Zeitfolge in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme, und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Urſachen und Wirkungen ſind, wenn ſie auch kein ſolcher Verſtand, wie der unſrige, durch ſeine Grundſätze verknüpfet, und daſs unſer Verſtand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, welcher Gegenſtand eine Urſache und welcher eine Wirkung ſei. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges ſinnlicher Vorſtellungen ſei, das, ob es wohl im Raume, alſo auſser uns, angeſchauet werde, doch eigentlich mit ſammt dem Raume ſowohl in unſerm Gemüth ſei, als unſre Gedanken, nur daſs es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Beſchaffenheit des Gemüths als auſser uns vorgeſtellt werde, um es von bloſsen Gedanken zu unterſcheiden, die durch uns allein im Gemüth entſtehen. Da nun alſo das Mannichfaltige der Erfahrung als ſinnliche Anſchauung in uns iſt, ſo verbindet der Verſtand daſſelbe vermittelſt der Zeitfolge, in der es aufgefaſst wird, zu einem Ganzen, und zwar ſo, daſs er entweder die Zeitfolge als

willkührlich beftimmt, und das nennen wir die fubjective Folge finnlicher Vorftellungen, oder fo, dafs er die Zeitfolge als nothwendig beftimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenftände, und fchreiben die Folge in unfrer Apprehenfion diefen Gegenftänden zu, oder erkennen fie, nach dem Verhältniffe der Verftandesbegriffe, Urfache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie ift hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich fo aufser uns in einem Raume vorhanden, und fo, dafs das eine Ding Urfache und das andere Wirkung ift, und wir wüfsten nichts von Urfache und Wirkung, wenn wir diefe Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben fo von der Erfahrung abftrahirt, wie die reine Mathematik ein Abftractum von den Körpern feyn foll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urfache und Wirkung aus der Erfahrung abftrahirt, fo wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht fagen, alles, was gefchieht, hat feine Urfache, fondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte fie, ja von vielem haben wir fie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Urfachen find uns nur verborgen, fie find dennoch vorhanden oder vorhanden gewefen, als fie diefe Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was gefchieht, mufs feine Urfache haben, denn gefetzt, wir hätten auch immer die Urfachen aller Begebenheiten entdeckt, fo haben wir ja doch nicht erfahren, dafs es keine Begebenheit ohne Urfache geben könne, denn das läfst fich nicht erfahren, fondern wäre höchftens ein Schlufs aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der fich fo etwas fchliefsen liefse. Der Satz, alles, was gefchieht, hat feine Urfache, wäre dann in diefem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchftens auf Induction, nehmlich auf einer Menge Fälle von folchen Begebenheiten, deren Urfache man gefunden habe, fo dafs fich hoffen laffe, die andern Begebenheiten, deren Urfachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Urfachen gehabt haben. Allein auch

der Begriff Urſache und Wirkung hat die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ſich, denn nur das iſt Urſache eines Zuſtandes, das immer und nothwendiger Weiſe vor demſelben hergehet, und das iſt Wirkung einer Urſache, das immer und nothwendiger Weiſe auf ſie folgt. Was aber dieſe Merkmale hat, kann nicht aus der Erfahrung, ſondern muſs *a priori* ſeyn. S. *a priori*.

10. Wenn wir alſo Urſachen und Wirkungen in der Erfahrung finden, und den Begriff davon abſtrahiren können, ſo liegt das eben darin, daſs wir ſchon durch unſern Verſtandesbegriff dieſe Verknüpfung durch das Erfahrungsverhältniſs der Urſache und Wirkung hinein gelegt haben, und dieſe Verknüpfung ging *a priori* vor der Erfahrung her, und war der Grund derſelben. Wenn ich alſo frage, worin liegt denn das, daſs gerade der Cajus der Vater des Titus iſt, und nicht umgekehrt, das habe ich doch aus der Erfahrung, ſo iſt die Antwort allerdings, weil ohne Erfahrung ich weder von Cajus noch Titus etwas wüſste, auch kann ich ohne Wahrnehmung nicht wiſſen, welcher in der Zeit voranging, aber hätte ich es wahrnehmen können, dann hätte mein Verſtand eine ſolche nothwendige Verknüpfung in dieſe Wahrnehmungen gebracht, daſs ich den Cajus für den Vater des Titus hätte erkennen müſſen. Warum hätte er aber nicht den Titus zum Vater des Cajus gemacht? Eben darum, weil dann die Verknüpfung willkührlich, nicht objectiv, ſondern in der bloſsen Apprehenſion geweſen wäre, und alſo gar kein Erkenntniſs von dem Verhältniſſe der Zeitfolge zwiſchen beiden entſtanden wäre. Der Grund, daſs gerade Cajus und nicht Titus der Vater iſt, liegt in beiden Objecten, der Grund des Objectiven aber in der Apriorität der Verſtandesbegriffe, deren Grund begreifen zu wollen heiſsen würde, den Grund des Verſtandes, wodurch wir begreifen, begreifen wollen, wozu, wenn kein Cirkel entſtehen, und der Verſtand ſich auch nicht aus ſich ſelbſt begreifen ſollte, doch etwas anders, als Verſtand, nöthig ſeyn würde (M. 1. 283. C. 240).

11. Unter den Einwürfen, die man hiergegen gemacht hat, ſind folgende die wichtigſten:

a. Die Folge gewiſſer Apprehenſionen z. B. der muſikaliſchen Töne c, d kann durch das Object beſtimmt, alſo nicht bloſs ſubjectiv ſeyn, ohne daſs der Ton c nach einer allgemeinen Regel die Apprehenſion des Tons d nach ſich ziehet (Schmids Critik der reinen Vernunft im Grundriſſe nach der zweiten Auflage §. 162. aus Ulrichs Inſtitut. *Log. et Metaph.* §. 308 310). Antwort. Wenn die Apprehenſion des Tons d nach dem Ton c nicht bloſs ſubjectiv ſeyn ſoll, ſo muſs eine Urſache z. B. der Spieler vorhergehen Die Folge des Tons d auf den Ton c iſt dann bloſs ſubjectiv, aber die Folge des Tons d auf ſeine Urſache, den Spieler, nothwendig und folglich objectiv.

b. Wer weiſs, ob es überall nothwendig iſt, daſs Erſcheinungen durch den Verſtand verknüpft werden ſollen? Erſcheinungen können ja wohl auch ganz andern Geſetzen unterworfen ſeyn, als Verſtandesgeſetzen, die ſelbſt der Verſtand nie faſſen und den ſeinigen unterwerfen kann? (Jacobs kritiſche Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphyſik, nach der erſten Auflage §. 186. Anmerk. 7, und Schmids angef. Buch nach der erſten Aufl. S. 220. ff.) Dann wäre nehmlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erfahrungsurtheilen nur angemaſst und eingebildet. Allein hier werden Erſcheinungen mit Dingen an ſich verwechſelt. Denn eben darum ſind die Objecte Erſcheinungen, weil ſie nicht durch eine in dem Dinge ſelbſt, ſondern im Verſtande gegründete Verknüpfung nothwendige Einheit haben, oder Erfahrungsobjecte ſind, ſ. Erſcheinung.

12. Aus der Analogie der Beharrlichkeit folgt, daſs die Analogie der Urſache und Wirkung bloſs den Wechſel der Accidenzen betrifft. Die Subſtanz ſelbſt iſt dieſem Grundſatz nur in Anſehung ihrer Veränderungen unterworfen, ſie ſelbſt aber entſteht und vergeht nicht, folglich hat ſie auch keine Urſache, wie ſie denn auch kein Erfahrungsobject, ſondern nur das durch den Ver-

ſtand als nothwendig gedachte Subſtrat aller Erfahrung iſt. Dahingegen das Accidenz allein keine Urſache ſeyn kann, weil jedes Accidenz wechſelt, und folglich die Urſache des Wechſelns zuletzt in der Subſtanz gedacht werden muſs. Subſtanz iſt alſo nie Wirkung, aber wohl Urſache, und Accidenz nur durch die Subſtanz Urſache, aber ſtets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heiſst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an ſich betrachten, ſie ihrem Daſeyn nach als abhängig von fremden Urſachen angeſehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, die nicht Dinge an ſich ſind, und ihre Einheit durch den Verſtand bekommen, nicht paſſen würde. Alſo muſs nach dieſer evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und ſollte wirklich etwas übernatürliches geſchehen, ſo würde es doch immer unter das Naturgeſetz der Cauſalität ſubſumirt, und für natürlich erkannt werden (M I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeſten Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntniſs der Veränderung wird nehmlich die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntniſs der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen, welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nehmlich eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergehet, ſo iſt der Zeitpunct, in welchem ſich der Zuſtand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zuſtand a war, unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand b als eine wirkliche Beſchaffenheit der Subſtanz vom Zuſtande a, wo

noch gar nichts von b war, wie b von c unterſchieden, das iſt, wenn der Zuſtand b ſich vom Zuſtande a nur der Gröſſe nach unterſcheidet, ſo iſt doch die Veränderung ein Entſtehen des Unterſchiedes zwiſchen a und b, a — b, von welchem im vorigen Zuſtande a noch nichts da war, und in Anſehung deſſen dieſer Zuſtand alſo, mathematiſch ausgedrückt, = o iſt (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zuſtand a in b über? (C. 225.) Zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit, alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit. So wie alſo der Uebergang durch alle noch ſo kleine Zeittheilchen gehet, ſo muſs auch die Cauſalität während aller dieſer kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muſs alſo in ſo fern als gleichförmig auf alle dieſe kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein ſolch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entſpringt, heiſst ein Moment ſ. Abſprung (M. I. 298). Die Erſcheinungen der vergangenen Zeit müſſen alſo jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und es nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen, weil wir die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit ſeyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zuſammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abſprung.

17. Sextus Empirikus ſuchte ſchon den Grundſatz der Cauſalität umzuſtoſsen, oder wenigſtens zweifelhaft zu machen. Er ſchloſs ſo: Wer behauptet, es gebe Urſachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu ſeiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urſache, ſo muſs man zugeben, daſs etwas ohne Urſache entſtehe, haben ſie aber ihre Urſache im Verſtande, ſo hätte dieſe Urſache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urſachen anzuerkennen, im erſtern Falle ſchlieſse ich immer ſo fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieſer Schluſsfolge ſ. in dem Artikel

cosmologiſche Idee der Abhängigkeit des Daſeyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundſatz der Cauſalität iſt folgender: Die Urſache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber ſie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Urſache ſchon da, ehe ſie ihre Wirkung hervorbrächte, ſo wäre ſie Urſache, ohne Urſache zu ſeyn, weil ſie nur Urſache ſeyn kann, indem ſie wirkt. Es bleibt alſo nichts übrig, als zu ſagen, eine Urſache ſei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das ſcheint nun Anfangs wahrſcheinlich, unterſucht man es aber näher, ſo wird man es widerſprechend und abſurd finden; denn wenn die Wirkung entſtehen ſoll, ſo muſs die Urſache ſie hervorbringen, um ſie hervorzubringen, muſs die Urſache wirken, um zu wirken, muſs ſie da ſeyn, alſo muſs die Urſache eher ſeyn, als ſie wirkt.

19. In dieſem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derſelben verwechſelt; das Verhältniſs bleibt nehmlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache und deren unmittelbaren Wirkung kann verſchwindend, beide alſo zugleich ſeyn, aber das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar, und die Urſache iſt immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Urſache betrachtet, ſo iſt dieſe Urſache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies iſt das Zeitverhältniſs der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamiſchen, oder durch Urſache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daſeyn der Zeit nach beſtimmt wird. Denn hat das Küſſen ſchon ein Grübchen, ſo folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empiriſche Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſa-

che, die vorhergeht. Das Glas iſt z. B. die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen, das Glas und das Steigen des Waſſers, der Zeitfolge nach, zugleich ſind. Denn ſobald man mit dem Glaſe das Waſſer aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpfet, ſo erfolgt etwas, nehmlich die Veränderung des Horizontalzuſtandes, den es im Gefäſs hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glaſe annimmt, in welchem nehmlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Waſſer am Rande höher ſteigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. die Beziehung des Daſeyns eines Dinges (an ſich ſelbſt) auf das Daſeyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Er behauptet aber auch: erſt nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen daſſelbe Object immer von derſelben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urſache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unſere Seele dann erhält, ſei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Objecten, die auf einander folgen, und dieſe Empfindung ſei das Urbild der Idee (Urſache und Wirkung), die wir ſuchen. Da dieſe Idee, ſagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entſpringt, ſo muſs ſie das Reſultat desjenigen Umſtands ſeyn, in Anſehung deſſen dieſe Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verſchieden iſt. Nun iſt aber eben dieſer Umſtand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in dieſem Umſtande) unterſcheiden ſich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem ſie ſonſt in jedem Punct übereinſtimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypotheſe: der Begriff der Urſache und Wirkung und alſo das ganze Geſetz der Cauſalität ſei aus der Erfahrung entſprungen. Sobald, ſagt er, Begebenheiten einer gewiſſen Art immer und in allen Fällen ſind zuſammen wahrgenommen worden, ſo tragen wir nicht das ge-

ringſte Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzuſagen, es entſpringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Cauſalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Cauſalität eben ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Cauſalität erſt durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erſcheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und ging alſo *a priori* vor ihr her. Sonſt wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Cauſalität nur angedichtet.

23. Um einen Verſuch an dem Begriff der Urſache zu machen, ſo wie ihn ſich Hume vorſtellt, und der übrigens keinen Widerſpruch enthält (problematiſch iſt), ſo iſt uns

a) vermittelſt der Logik die Form eines bedingten (hypothetiſchen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nehmlich ein gegebenes Erkenntniſs als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B iſt; ſo iſt C, D.

b) möglich, daſs auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere beſtändig folgt, ſo daſs ich hypothetiſch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne beſchienen (B) wird, ſo wird er (C, welches hier mit A identiſch iſt warm (D). Hier iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heiſst nicht, ſo muſs er warm werden, mithin iſt hier noch nicht der Begriff der Urſache, es heiſst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) dieſer Satz, der bloſs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſeyn ſoll, ſo muſs er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſeyn, die Sonne iſt dadurch, daſs ſie den Stein (A)

beſcheint (B), die Urſache der Wärme (D) deſſelben (C = A).

24. So trägt alſo der Verſtand durch dieſe Analogie der Zeitfolge, die Sonne ſtehet mit der Wärme des Steins, den ſie beſcheint, in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung, und dadurch, daſs beide, Sonne und Stein, in der Zeit ſind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehenſion (23, b) war, auf die Erſcheinung ſelbſt über (23, c), und beſtimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenſchein und Wärme des Steins, als Erſcheinungen in der Zeit, und nicht bloſse Vorſtellungen der Imagination) (M. I. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung ſeyn, ſo muſs es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt einerlei. Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, ſich der erſtern Formel zu bedienen, um das Geſetz auszudrükken. Man kann ſonſt leicht in Miſsverſtand gerathen, und ſich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde man fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen (ſ. An ſich).

26. Dieſe vollſtändige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflöſung ſeiner Aufgabe (Problems) rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit als Geſetzen des Verſtandes. Doch iſt dieſe Rettung von der Art, daſs ſie den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung) nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloſs in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daſs ſie ſie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verſtandesbegriffen abgeleitet, indem ſie es ſind, die Erfahrung möglich machen; und ſo iſt das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die ſich Hume niemals einfallen lieſs (P. 102).

27. So Kant. Man kann dem Scharfſinn und philoſophiſchen Geiſte, mit welchem er die Humiſche, das metaphyſiſche Syſtem drückende, Schwierigkeit (*crux metaphyſicorum*) aus dem Innerſten des menſchlichen Verſtandes löſet und befriedigend wegſchafft, die verdiente Bewunderung nicht verſagen; zumal da hier keine Hypotheſe aufgeſtellt wird, ſondern alles vollkommen überzeugend und unumſtöſslich gewiſs iſt.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 232 — 254.
Deſſelb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechſelwirkung,

Analogie der Concurrenz, des Commercium, oder des Zugleichſeyns, Grundſatz der Gemeinſchaft, *analogia mutuae dependentiae*.

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Concurrenz (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältniſſe der Wechſelwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muſs die Wirkung einer Subſtanz ſeyn, aber ſo, daſs wenn die Subſtanz die Wirkung hervorbringt, die Subſtanz, an der ſie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, ſ. Wechſelwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde ziehet, ſo muſs die Erde ſo viel Feuchtigkeit fahren laſſen, als der Baum in ſich ziehet, und lieſse die Erde keine fahren, ſo müſste ſie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerſtehn, mit welcher dieſer ziehet (M. I. 303. C. 256).

2. Man nennt die Subſtanz, welche ein Accidenz in einer andern Subſtanz wirkt, die wirkende Subſtanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Subſtanz. Die Wirkung der leidenden Subſtanz auf die wirkende heiſst die Zurückwirkung (Reaction), und der Zuſtand, der in der Wirkung und Zurückwirkung beſtehet, die Wechſelwirkung oder der Streit (Conflict) der Subſtanzen. Dieſe Wechſelwirkung der Subſtanzen bewies man ſonſt dogmatiſch auf folgende Art: die Subſtanzen dieſer Welt, welche neben einander wirklich ſind, beſtimmen einander ihren Ort, folglich wirken ſie gegenſeitig in einander, (Baumgarten Metaphyſik §. 294). Allein daſs ſie einander ihren Ort beſtimmen, iſt ſchon Wechſelwirkung, und es wird alſo hier das vorausgeſetzt, was erſt ſoll bewieſen werden. Der Beweis kann nur critiſch, d. h. durch Unterſuchung, wie das Erkenntniſsvermögen nothwendig beſchaffen ſeyn muſs, wenn Erfahrung möglich ſeyn ſoll, geführt werden. Und dieſer Beweis iſt nun folgender:

Das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkung derſelben unter einander. Zugleich ſind nehmlich Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechſelſeitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannichfaltigen in derſelben Zeit; der Mond und die Erde exiſtiren zugleich, heiſst, ſie ſind in derſelben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, daſs Dinge zu derſelben Zeit ſind. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehenſion, und dann wieder A auf B, ſo würde die ſubjective Succeſſion in der Apprehenſion ſo ſeyn A, B, A. Dadurch würde alſo bloſs eine ſubjective Folge, aber noch kein Zugleichſeyn im Object beſtimmt. Dies kann nur durch einen Verſtandesbegriff geſchehen, der die wechſelſeitige Folge der Beſtimmungen in den Erſcheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch dieſe wechſelſeitige Folge objectiv macht. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechſelwirkung derſelben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechſelwirkung kann alſo allein das objective Zugleichſeyn der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge derſelben im Gemüth unterſchieden werden. Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchieht jederzeit nach und nach (ſucceſſiv), erſt kömmt A, dann B, dann C, dann D (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung). Geſetzt nun, ich kann in der Apprehenſion von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; ſo muſs unterſchieden werden können, ob das bloſs eine zufällige Succeſſion in mir iſt, wenn die Reihe ſo ausſieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object dieſe Dinge nicht nach einander, ſondern neben einander und zu gleicher Zeit ſind. Dies geſchieht nun durch den Verſtandesbegriff *a priori* der Wechſelwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daſs es gleichgültig iſt, ob ich die Reihe ſo A, B, C, D, oder auch ſo D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, ſondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B iſt. Dieſe Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daſs ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muſs, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, ſie bloſs nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu laſſen, ſondern ich bin an dieſe Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner ſucceſſiven Vorſtellungen auf ein Object, in welchem dieſe zwiefache Succeſſion der Vorſtellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derſelben Zeit neben einander ſeyn ſoll, ſo kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zuſtand der Subſtanz A zu dem Zuſtand der Subſtanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zuſtand der Subſtanz B zu dem Zuſtand der Subſtanz A übergehen kann. Zwar iſt es eben ſo auch in der Apprehenſion, ich faſſe erſt A, dann B und dann wieder A in mein Bewuſstſeyn auf. Nun ſoll ich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, und daſſelbe nicht als nach einander, ſondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, ſo daſs ich nicht ſagen kann, ich ſtelle mir dieſe Succeſſion nur ſo vor, im Object iſt ſolche Succeſſion nicht, ſondern geſtehen muſs, das, worin ich willkührlich die Ordnung in der Apprehenſion umkehren kann, iſt im Object gleichzeitig. Wenn alſo die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B, und auch auf den Zuſtand B der Zuſtand A folgen kann, und meine Apprehenſion an dieſe Willkührlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden iſt, ſo liegt in dieſer Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehenſion der Zuſtände A und B geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge A, B, A iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre zwiſchen A und B ſo wenig eine n o t h w e n d i g e Folge, als zwiſchen B und A, da aber die Folge zwiſchen beiden n o t h w e n d i g, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfange, willkührlich iſt, ſo liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge ſelbſt liegt in den Gegenſtänden der Erfahrung.

6. Die Regel alſo iſt: in dem Zuſtande A einer jeden gleichzeitigen Subſtanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben, oder einer andern Subſtanz, auf den Zuſtand A folgen muſs; ſondern in dem Zuſtande B liegt auch die Bedingung, daſs der Zuſtand A auf den Zuſtand B folgen muſs, welches Verhältniſs der beiden Zuſtände, A zu B und B zu A, dasjenige iſt,

was durch den Verſtandesbergiff der Wechſelwirkung gedacht wird.

7. Geſetzt nun, unſer Verſtand hätte nicht den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch nicht vorſtellen, daſs zwei Zuſtände A und B wechſelſeitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müſsten, dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv und ſucceſſiv, bloſs eine Succeſſion in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Jede Erſcheinung, die wir wahrnähmen, wäre dann völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüſſe von jener. Dann würde das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn, und das Daſeyn der einen könnte nicht durch den Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſeyn der andern führen. Denn wenn man ſich gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung, beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und ſo fort bis A zurückgehen, aber nicht unterſcheiden, ob dieſes nicht eine bloſs ſubjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloſses Spiel unſrer Phantaſie ſei, ohne daſs wir ſagen könnten, ſo iſt es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es iſt alſo hier wieder ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz des Commerciums oder der Wechſelwirkung in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Wechſelwirkung heiſst, das Zugleichſeyn in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme; und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Wech-

selwirkungen sind, wenn sie auch kein solcher Verstand, wie der unsrige durch seine Grundsätze verknüpfet, und daſs unser Verstand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, wie die Gegenstände wechselseitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs durch den Verstandesbegriff der Wechselwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig sei, denn da der Verstandesbegriff *a priori* ist, so führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit sich, s. Verstandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige bestimmt dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also müssen die zugleichseyenden Substanzen in wechselseitiger Wirkung auf einander seyn. Nun ist aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Also ist es allen Substanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen, s. Gemeinschaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Ursache und Wirkung in der Analogie derselben gesagt worden (9 ff.), weil das Verhältniſs der Wechselwirkung nichts anders ist, als dasjenige Verhältniſs der Ursache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Ursache ihrer Ursache betrachten muſs.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. C. S. 256. — 260.

Analogisch.

S. Analogie.

Analysis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytisches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, ist ein solches Urtheil, in welchem das Ver-

hältnifs des Subjects A zum Prädicat B fo gedacht wird, dafs das Prädicat B entweder (verfteckter Weife) in dem Begriff A enthalten ift, oder einem andern Begriffe – B, der in dem Begriffe A enthalten ift, widerfpricht. Das Wort analytifch ift griechifch und bedeutet zergliedernd, auflöfend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nehmlich nur den Begriff A in feine Theilbegriffe oder Merkmale auflöfen, oder zergliedern, fo findet man unter diefen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat – B, das dem Prädicat B widerfpricht, fo dafs B mufs von A verneint werden. Diefe Urtheile find den fynthetifchen entgegen gefetzt, in welchen weder B noch – B in A enthalten ift In den analytifchen Urtheilen beruhet das Verhältnifs des Subjects zum Prädicat auf dem logifchen Verhältniffe des Widerfpruchs (f. Analogie. 14). Ein jedes analytifches Urtheil ift ein Verhältnifs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logifchen Verhältnifs des Widerfpruchs identifch ift. Das Ganze ift gröfser als fein Theil ift fo viel als: Alle Theile find zufammen gröfser als Ein Theil, und diefes ift identifch mit dem Verhältniffe des Widerfpruchs (oder Einftimmung), dafs die Gröfse aller die Gröfse eines jeden einzelnen Theils mit in fich fafst.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytifchen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn ift das Urtheil bejahend, fo mufs fich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; ift es verneinend, fo mufs fich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerfpricht. Z. B. Jeder Körper ift ausgedehnt. Ausgedehnt feyn gehört nehmlich zum Begriff des Körpers, und alfo mufs es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper ift ein blofs mathematifcher Punct, denn ein Körper ift ausgedehnt, ein mathematifcher Punct ift aber blofs die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimenfion, folglich widerfpricht es dem Begriff des Körpers, dafs er ein blofser mathematifcher Punct feyn follte. Alle bejahende analytifche Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerſpruch. Alle identiſche Sätze ſind alſo analytiſche, denn in ihnen iſt Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identiſche Sätze ſind an ſich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennet, noch erläutert; denn man erfährt durch ſie nichts weiter, als was ſchon das Subject an und für ſich, ohne das Prädicat ausſagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man ſich ſehr übereilen, wenn man ſie deshalb für unnütz halten wollte; denn ſie haben das Gute, daſs, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht verſtehet, das Prädicat ein andres verſtändlicheres Wort dafür angiebt. Gott iſt Gott, iſt ein ſolcher identiſcher Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologiſche Sätze ſind, das wird in der Mathematik vorzüglich ſichtbar, denn da dienen ſie zur Demonſtration, z. B. A iſt ſo groſs als A, oder A = A; 4 = 4; eine Linie, oder ein gewiſſer Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, ſei ſich ſelbſt gleich, woraus gemeiniglich erſt erhellet, daſs beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich ſind. Um ſo weniger kann alſo die Nutzbarkeit derjenigen analytiſchen Urtheile zweifelhaft ſeyn, die nur zum Theil identiſch ſind, d. h. in denen das Prädicat bloſs mit einem Theil des Subjects identiſch iſt. Sie entſpringen aus der Analyſis oder Zergliederung unſrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniſs geſetzt wurde. Hat man alle analytiſche Urtheile, die über einen Begriff möglich ſind, ſo iſt auch der ganze Begriff analyſirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analyſiren der Begriffe lehrt, ſo kann man die analytiſchen Urtheile auch logiſche, d. h. in die Logik gehörige, oder ſolche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytiſches Urtheil lernt man alſo nichts neues, ſondern ſieht das nur deutlicher ein, was man ſich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heiſst es auch ein Erläuterungsurtheil, weil ſie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung (s. Zergliederung) in seine Merkmale auflösen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytischen Urtheilen ist die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da sie auf Identität oder Widerspruch beruhet, nicht nur absolut nothwendig, sondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewissheit mit sich. Also sind alle analytische Urtheile, ohne Rücksicht darauf, ob der Begriff des Subjects empirisch, oder rein sei, Urtheile *a priori*. Wenn ich sage, der Tisch ist ausgedehnt, so folgt die Gewissheit dieses Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tisch ist widersprechend. Da also alle analytische Urtheile *a priori* sind, so folgt, dass empirische Urtheile nicht analytisch seyn können (Schultz Prüfung der Kantischen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerst den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen entdeckt, den die dogmatischen Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, und nicht im Erkenntnissvermögen, finden wollten, vernachlässigten. Er hat bloss, nach seiner Entdeckung, in Locks Versuchen über den menschlichen Verstand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über diesen Unterschied gefunden. Daselbst giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nehmlich (§. 7.) gefunden zu haben, dass alle bejahende und verneinende Urtheile sich auf vier Arten bringen lassen, deren vier Quellen die Identität (Einstimmung und Widerstreit, welches folglich die analytischen Urtheile giebt), die Coexistenz, Relation und reale Existenz (d. i. die Existenz im Object, welches folglich die synthetischen Urtheile giebt) wären. Allein es herrscht in seinem Vortrag so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlass genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen sie nur dunkel vorgeschwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwischen hat die Erfahrung, wie Schultz (a. a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, dass auch diese klare Sache missverstanden werden kann, folglich muss sie noch weiter auseinander gesetzt werden. Es hängt bloss von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytische Sätze aus demselben folgern können. Denn rechnen wir sehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, so lassen sich alle diese Merkmale vom Subject prädiciren, und daher sehr viel analytische Urtheile vom Subject machen. Da nehmlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, so kann der Eine dasselbe Urtheil für analytisch und also für *a priori*, der Andere für nicht analytisch für synthetisch) und empirisch halten. Es verstehe z. B. Einer unter Luft das elastische Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahren; so ist der Satz, die Luft ist elastisch, analytisch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als dass sie die Materie ist, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahre; so ist jener Satz nicht analytisch, und nicht *a priori*, denn hier ist das Prädicat, elastisch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich muss ich es erst anderwärts aufsuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empirisch und folglich synthetisch. Wie schaffen wir nun dieses Schwankende weg? Durch die Bemerkung, dass hier unter dem Begriff des Subjects bloss sein Grundbegriff zu verstehen ist, d. i. der allererste Begriff, den wir uns davon machen, und der also gerade nur die wesentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterscheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich sind; denn dieses macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, dafs mir etwas ans Geficht ftöfst, wenn ich die flache Hand mit einer gewiffen Gefchwindigkeit gegen das Geficht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun diefe Luft noch nicht weiter kenne, fo habe ich doch nun fchon einen Grundbegriff davon, nehmlich, dafs fie die Materie ift, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahre, und diefer Grundbegriff ift fchon hinreichend, fie von allen übrigen Dingen zu unterfcheiden. Es find alfo die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, fie ift fühlbar, beweglich u. f. w. analytifch, weil fie blofs durch den Satz des Widerfpruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch find die analytifchen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf diefem Wege verfucht, Kants Behauptungen umzuftofsen. Ein Gelehrter (Philofophifche Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in feine Theile auflöfen, heifse noch nicht urtheilen, fondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytifche Urtheile nennt. Erft dann urtheile die Vernunft, wenn fie Begriff gegen Begriff halte, und diefer Beziehung Einheit der Vorftellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich fei das Zufammenbringen eines Begriffs mit fich felbft in Kants analytifchem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, dafs die Vernunft von einem Urtheil Verfchiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott ift allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verfchiedenheit zwifchen Subject und Prädicat feyn, fo würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verfchiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erfordernifs zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derfelben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es lieſse ſich alſo gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil ſei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber ſogar einen Vernunftſchluſs. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftſchluſs:

Oberſatz: Gott iſt dasjenige Weſen, das alle Vollkommenheiten beſitzt;

Unterſatz: Die Allmacht iſt aber eine Vollkommenheit;

Schluſs: Alſo beſitzt Gott Allmacht.

Der Oberſatz hat totale, der Unterſatz und der Schluſsſatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftſchluſs ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik beſtehet ſogar aus lauter analytiſchen Urtheilen. Denn ſie iſt die bloſse Analyſis (Zergliderung) unſerer Verſtandesform, folglich müſſen ihre Regeln lauter analytiſche Sätze *a priori* ſeyn. Auch iſt ſie eben darum eine völlig *a priori* demonſtrirte und keiner Erweiterung fähige Wiſſenſchaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältniſſe, oder wenn man daſſelbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerſpruchs, und die ganze Logik iſt nichts weiter, als die Anwendung deſſelben auf Begriffe.

10. Die analytiſchen Urtheile müſſen nehmlich ihren Grundſatz haben, nach welchem ſie gemacht werden; oder das Verhältniſs zwiſchen Subject und Prädicat muſs mit einem Grundverhältniſſe identiſch ſeyn, und das iſt eben das Verhältniſs des Widerſpruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erſte Abſchnitt des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem oberſten Grundſatze aller analytiſchen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil ſoll richtig ſeyn, ſo muſs es vor allen Dingen den logiſchen Geſetzen des Denkens überhaupt gemäſs ſeyn. Es muſs daher zwiſchen Subject und Prädicat nicht das Verhältniſs ſtatt finden,

dafs im Subject ein Merkmal ist, welches dafs Gegentheil ist von dem Begriff im Prädicat. Dieses ist die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieses Verhältnifs wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil statt finden; sobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es sogleich ohne alle weitere Untersuchung für falsch erklären. Man sagt in diesem Fall, das Urtheil widerspricht sich selbst, oder es ist ein Widerspruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerspricht, oder dasselbe aufhebt, so dafs es vom Subject nicht kann ausgesagt (prädicirt) oder mit demselben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, ist falsch, denn ein Viereck ist eine Figur von vier Seiten, und mufs daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel seyn; vier Winkel und kein Winkel sind Merkmale, die sich widersprechen. Allein ein Urtheil kann so beschaffen seyn, dafs zwischen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerspruch ist, und es kann darum doch grundlos seyn, ja es kann sogar falsch seyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerspruch ist, sind falsch, aber da es nicht genug ist, dafs Subject und Prädicat blofs nach dem logischen Verhältnisse des Widerspruchs verknüpft werden können, so ist im Widerspruch stehen, und falsch seyn nicht identisch. Einem Subject kömmt nehmlich nach dem logischen Verhältnisse der Ausschlieffung von je zwei sich einander widersprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck ist entweder so grofs, als ein Dreieck, das mit demselben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht so grofs. Es mufs also noch ein Grund da seyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder [illegible]t. Ist kein Grund dazu vorhanden, so ist das Ur[illegible] grundlos, ist sogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, so ist es falsch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieses Verhältnifs, oder diesen Satz, des Widerspruchs kann man nun so ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein ſolches Verhältniſs bringen, das identiſch iſt mit dem Verhältniſſe, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) iſt nicht a, ſo iſt jenes Urtheil falſch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, alſo nicht auf den Inhalt des Subjects, ſondern nur darauf, daſs das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen deſſelben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerſpruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine beſtimmte Erkenntniſs ankömmt, ſondern er von allen Erkenntniſſen überhaupt gilt. Der Satz des Widerſpruchs iſt alſo ein allgemeines, ob zwar bloſs verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein ſolches aber hält er bloſs den Irrthum ab, denn worin ein Widerſpruch iſt, das kann ſchlechterdings nicht wahr, das muſs falſch ſeyn. Der Widerſpruch vernichtet alle Erkenntniſs und hebt ſie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerſpruchs auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht bloſs dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytiſchen Urtheile muſs die Wahrheit deſſelben durch den Satz des Widerſpruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nehmlich analytiſch iſt, ſo muſs das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff deſſelben identiſch ſeyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile deſſelben widerſprechen, das iſt das Gegentheil davon ausſagen, wenn es verneinet. Iſt es nun umgekehrt, ſo iſt es entweder falſch, oder doch nicht analytiſch (M. I. 218).

14. Daher müſſen wir nun den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundſatz) aller analytiſchen Urtheile gelten laſſen, aber weiter gehet auch ſein Anſehen und ſeine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytiſche Sätze iſt er gar nicht zu einem poſitiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwiſchen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerfpruch ift, fo ift das Urtheil dem Satze des Widerfpruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet fich daffelbe nicht felbft, welches die *conditio fine qua non* ift, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntnifs möglich ift; aber darum ift die Erkenntnifs noch nicht wahr, und folglich ift der Satz des Widerfpruchs kein pofitives Criterium der Wahrheit nicht analytifcher Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerfpruchs vor Kant fehr unbequem fo ausgedrückt: es ift unmöglich, dafs etwas zugleich fei und nicht fei (Baumgartens Metaphyfik. §. 7.). Es find hierin zwei Fehler:

a. ift das Wort unmöglich überflüfsig, denn die apodictifche Gewifsheit mufs fich fchon von felbft aus dem Satze verftehen laffen, ohne dafs fie erft durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerfpruchs nicht vorkommen darf, weil er fonft nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen find.

Man mifsverftand den Satz, und fonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von diefem Prädicat mit demfelben, wodurch blofs ein Widerfpruch zwifchen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entftand, weil diefes Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, alfo auch einmal nicht an dem Subject zu finden feyn könnte, folglich fynthetifch und nicht analytifch mit demfelben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzufetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl fagen, ein Menfch, der ungelehrt war, ift gelehrt, die Prädicate kommen ihm nehmlich zu verfchiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Menfch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten ift alfo analytifch mit ihm verbunden. Aber dann ift der Satz

analytisch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerspricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Mensch ist gelehrt. Dieses ist unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloss ein Mensch, sondern ein ungelehrter Mensch ist, und dieser kann zu keiner Zeit gelehrt seyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytisch, die es nicht sind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, so bekomme ich 12. Hier ist Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterscheiden ist. Nehmlich 7 und 5 machen zusammen dieselbe Grösse, die wir zwölfe nennen, aber die Begriffe sind sehr verschieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch seine Construction die Objecte selbst vor sich, und diese sind einander gleich; der Philosoph will diese Objecte durch Begriffe denken, und findet, dass diese nicht identisch sind, dass in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, dass 7 zu 5 addirt sei. Der Philosoph kann daher auch durch Analysis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; sonst wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet diese Synthesis durch Construction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieses Hinwegnehmen ist nicht eine Analysis des Begriffs von 5, sondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, so nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, sondern Theile des Objects hinweg. Einheiten sind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewissen Zahl. Der Begriff einer bestimmten Zahl, z. B. 5, ist, dass es diejenige Menge von Dingen einer Art sei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieser Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ setze, so heisst das, wenn ich die Reihe A B haben will,

A • • • • • • • • • • • • B
C • • • • • • • • • • • • d
D
E • • • • • F

ſo erlange ich ſie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Daſs dieſes nun richtig ſei, lehrt die Anſchauung durch obige Conſtruction. In der Reihe A B allein aber liegen dieſe Begriffe nicht, ſondern ſie entſpringen aus der Operation, daſs ich erſt 7 Puncte derſelben abzähle, und dann wieder von 1 anfange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben ſo iſt auch kein eigentlich geometriſcher und metaphyſiſcher Satz analytiſch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytiſch ſind, und auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und ſind nicht eigentlich geometriſch. Man läſst aber auch dieſe in der Geometrie nur darum zu, weil ſie mathematiſch behandelt, d. i. nicht bloſs nach der Weiſe der Philoſophie durch Begriffe gedacht, ſondern durch Conſtruction in der Anſchauung dargeſtellt werden können, z. B. das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich durch $a = a$, das Ganze iſt gröſser als ſein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine analytiſche Behauptung bringt den Verſtand nicht weiter, denn ſie ſagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den ſie aufſtellt. (C. 314). Wenn ich ſage, alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts geſagt, was nicht ſchon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verſtand läſst es übrigens bei der analytiſchen Behauptung unausgemacht, ob es einen ſolchen Gegenſtand gebe oder nicht, ob alſo dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngeſpinſt gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngeſpinſt, ſo wäre dennoch der Satz, alle Körper ſind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig iſt, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieſes logiſche Verhältniſs der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heiſst auch die logiſche oder analytiſche Verwandtſchaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytiſcher Urtheile ſind die analytiſchen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloſs die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Dieſe Definitionen ſind irrig, wenn ſie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder weſentliche Merkmale weglaſſen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich ſind, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht immer gewiſs ſeyn kann. Dieſe Definitionen ſind daher nicht ſo ſicher, als die mathematiſchen, weil 1) der Mathematiker ſeinen Begriff ſelbſt beſtimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Conſtruction zeigt, daſs ſein Begriff kein Hirngeſpinſt iſt, ſondern ſich in der Anſchauung darſtellen läſst. Dies kann der Philoſoph nie bei ſeinen analytiſchen Definitionen leiſten. Daher läſst ſich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10. f. V. S. 15. ff. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 189. ff. III. Hauptſt. S. 314. f. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 760.
Deſſ. Prolegom. S. 24. f. 30. f.
Schultz Prüfung der Kantiſchen Critik. I. Th. S. 28 — 44.

Anarchie.

S. Geſetzloſigkeit.

Anaxagoras,

Αναξαγορας ὁ κλαζομενιος Einer der berühmteſten Philoſophen des Alterthums. Er wurde im erſten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Chriſti Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit feiner grofsen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hiefs Hegefibulus. Anaximenes, ein Philofoph der Jonifchen Schule, war fein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 301. *A*). Anaxagoras war der erfte unter den griechifchen Philofophen, der fich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philofophen der Jonifchen Schule machten nehmlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem fie alles ableiteten und erklärten, und liefsen folglich keine andern als Natururfachen zu. Man ftreitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero fagt, dafs fchon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Waffer gebildet worden fei. Allein Cicero widerfpricht fich gleich darauf felbft, indem er fagt, dafs Anaxagoras der erfte gewefen fei, der die Welt einem Gott zugefchrieben habe, und diefes behaupten auch die übrigen Schriftfteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft alfo in der Gefchichte der griechifchen Philofophie über den Anaxagoras hinaus wenigftens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (M. I. 360. P. 253).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verftand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit fei die Urfache der Ordnung und Schönheit in der Welt, fondern ein nicht zufammengefetzter, mit der Materie nicht vermifchter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verftand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon.* 1688. *p.* 43. *D. Stromat. libr. II. p.* 364. *D*). Diefer habe die im ganzen Chaos zerftreueten und fich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen gefondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und fo z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerftreuet gewefenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. f. w. gemacht, auch fei er der Urhe-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte alſo einen verſtändigen Gott (νοῦς) zum Baumeiſter der Welt, und wies durch dieſe groſse Idee, wie Schwab (Preisſchr. S. 6) ſehr richtig ſagt, dem menſchlichen Geiſte einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieſer Philoſoph wurde von ſeinen Zeitgenoſſen und Landsleuten Verſtand (νοῦς) genannt, entweder, weil ſie ſeinen ſeltenen Scharfſinn in Unterſuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verſtand zur Erklärung der Dinge annahm. Er iſt der erſte griechiſche Philoſoph, welcher Bücher geſchrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 308. *c.*), die aber leider nicht auf unſere Zeiten gekommen ſind. Und dieſer Mann, der zuerſt würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickſal, daſs er der Gottesläugnung beſchuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, ſondern auch zu einer Geldſtrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwieſen wurde. Allein es war die Gegenpartheí des Perikles, ſeines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man ſtürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, daſs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmliſchen Körper wären irdiſcher Natur, woraus folge, daſs ſie nicht Götter wären (*Joſephus e. App. libr. II. S.* 1079). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und ſtarb zu Lampſacum.

Kant. Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. *** S. 253.
Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.
Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. Anaxagoras.
T. Lucretii. Lib. I. 830. *ſq.*

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, *devotion*. Iſt die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen. Wenn nehmlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, ſolche Geſinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäſs ſind, ſo iſt der Zuſtand, worin das Gemüth ſich befindet, Andacht (R. 260). Nun iſt es aber immer nur eine moraliſche Idee, welche dieſe Wirkung hat; daher kann man auch ſagen, die Andacht iſt die Wirkung der moraliſchen Idee, ſubjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet ſich aber vorzüglich in dieſer Stimmung, wenn es ſich Gott in ſeiner Majeſtät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es ſich die Wohlthaten Gottes vorſtellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes geſtimmt iſt. Die Andacht iſt alſo nicht eigentlich eine abſolute Pflicht, ſondern nur Pflicht, weil ſie zur Hervorbringung pflichtmäſsiger Geſinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht iſt unterſchieden von der Erbauung, wie die Urſache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, daſs wirklich Gott ergebene Geſinnungen im Gemüth entſtehen, welche Wirkung eben Erbauung heiſst. Die Erbauung iſt alſo nicht Rührung, denn dieſe gehört zur Andacht, das Gemüth ſtimmen, heiſst ja daſſelbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meiſten vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, ſondern in der äuſsern Anbetung und Ehrenbezeugung ſuchen, und darum auch Andächtler heiſsen, oder Menſchen, die nur den Schein der Andacht haben, ſetzen die Erbauung in der Rührung, die ſie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, daſs ſie den Menſchen wirklich beſſert, heiſst Erbauung. Hat die Andacht dieſe Wirkung nicht, ſo hat ſie nicht erbauet, ſo iſt ſie unwirkſam geweſen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechſelt alſo die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, ſagt, ſie habe erbauet; ſie ver-

ſetzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte ſie aufgelegt, ſich zu beſſern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Beſſerung in den Zuhörern zuwege, dann hat ſie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.
Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)
Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio ſpuria, *bigotterie*. Iſt die Gewohnheit, ſtatt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beſchäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu ſetzen. Wenn man ſich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeuſserliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf innerliche, vermeinte himmliſche Gefühle und myſtiſche Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt hinrichtet. Das erſte macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die ſittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei iſt alſo eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Geſinnungen nicht empfänglich ſeyn kann, weil es in der Einbildung ſtehet, es ſei ſchon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinſchaft mit Gott (R. 286*). S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft. 4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).
Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundſatz, Princip, *principium*, *principe*. Ein allgemeiner Satz, von dem beſondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip iſt daher die erſte Erkenntniſs, von der eine ganze Reihe von Erkenntniſſen ſo abgeleitet werden kann, daſs die nächſtfolgende Er-

kenntnifs aus diefer erften Erkenntnifs, und aus diefer wieder eine andre entfpringt, z. B. Alle Menfchen find fterblich, daraus folgt, dafs auch der Menfch Cajus fterben wird; daraus folgt, dafs eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, dafs fein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt ift u. f. w. Da wir uns bei diefer Reihe von Sätzen oder Erkenntniffen von dem Satze, Alle Menfchen find fterblich, ausgingen, fo ift diefer Satz oder diefe Erkenntnifs der Anfang, oder das Princip derfelben (C. 356).

2. Allein auch von einem folchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es fich, wo ift er her? Und da ift er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anfchauung, oder aus dem Verftande, oder aus der Vernunft entfprungen.

3. Aus der Erfahrung entfpringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus ift geftorben, oder doch nur folche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden find, fondern nur darum allgemein find, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen ift, welche die Allgemeinheit diefes Satzes umgeftofsen hätte. Von einem folchen allgemeinen Satze, der fich auf eine grofse Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, fagt man, er fei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menfchen find fterblich, ift ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, dafs bis jetzt noch kein Menfch am Leben geblieben ift. Ein folcher allgemeiner Erfahrungsfatz kann zum Oberfatz in einem Vernunftfchluffe dienen, aus dem ich vermittelft einer andern Erkenntnifs eine neue Erkenntnifs herleite. Ich kann fchliefsen:

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;
Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;
Schlufsfatz: Cajus ift fterblich.

So leite ich alfo, vermittelft der Erkenntnifs, dafs Cajus ein Menfch ift, die neue Erkenntnifs, dafs er fterblich ift, von dem Oberfatze, dafs alle Menfchen fterblich find, ab. Einen folchen allgemeinen Erfahrungsfatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefaſst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Vorfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, daſs alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, daſs sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze voraussetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich, Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heiſsen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewiſs sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntniſs zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, daſs nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle desselben, und der Satz wieder kein Anfang, sondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die diesen Satz voraussetzen, ein solcher Anfang oder ein Princip. In diesem Falle also und in dem (in 3) heifst Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein Princip, im strengen Verstande des Worts, muss ein Satz seyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anschauung voraussetzt. Er muss einen allgemeinen Begriff geben, der viele besondere unter sich begreift, und keinen allgemeinen Begriff voraussetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anschauung entsprungen ist. Jeder Satz, der zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, ist also vergleichungsweise (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftschluss abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip schlechthin oder an und für sich (absolute). Der Mensch ist sterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, dass das Ding ein Mensch ist, diesem besondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und so wird dieses Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, dass alle Menschen sterblich sind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verstande, unabhängig von der Erfahrung und Anschauung, entspringen, heifsen Grundsätze, Principien des reinen Verstandes. Allein auch diese Sätze sind nicht Erkenntnisse, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntnifs wären. Denn heben wir alle Anschauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, so kann es auch keine solchen Grundsätze des reinen Verstandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, so könnte der Grundsatz nicht statt finden, dass alle Erscheinungen der Anschauung nach extensive Gröfsen sind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, so könnte der Grundsatz nicht statt finden, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, wodurch die Erfahrung vom blofsen Spiel der Phantasie unterschieden, und also erst möglich wird.

Dadurch, daſs ich etwas für die Urſache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erſt beſtimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was geſchieht. Allein da dieſe Grundſätze die Anſchauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt vorausſetzen, ſo ſind ſie nicht Erkenntniſſe durch bloſse Begriffe, und daher wieder nur *comparative* aber nicht *abſolute* Principien oder wahre *Anfänge* (M. I. 399).

7. Soll der Verſtand Erkenntniſſe aus Begriffen verſchaffen, ſo kann er das alſo nicht anders als ſo, daſs er einen Satz giebt, deſſen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytiſcher Satz, und ſetzte den Satz des Widerſpruchs voraus, welcher aber auch nur ein *comparatives* Princip iſt, nehmlich in ſo fern überhaupt *gedacht wird*, muſs kein Prädicat dem Subject widerſprechen. Dieſer Satz iſt die Bedingung der Möglichkeit des *Denkens* überhaupt, und ſetzt die *Wirklichkeit des Denkens* voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, ſo kann das der Verſtand nicht anders als unter Vorausſetzung einer Anſchauung, oder einer *Erfahrung*; aus bloſsen *Begriffen* iſt es ihm nicht möglich (M. I. 400). Aber ſolche erſte (ſynthetiſche) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder beſondere Anſchauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anſchauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) vorausſetzen, ſondern bloſs durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich ſind, ſolche Sätze heiſsen allein Principien *ſchlechthin* (M. I. 401).

8. Solche Principien ſucht man wenigſtens, wenn man z. B. nach einem Satze ſo , aus welchem eine rechtmäſsige und gerechte bürgerliche Geſetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anſchauung geben kann, durch welchen die Geſetze zu beſtimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Geſellſchaft ſtatt finden ſollten. Dieſe Geſetze aber beſtimmen nur uns, und ſchränken unſre Freiheit ſo ein, daſs ſie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur jedes andern Freiheit mit der unſrigen, und die unſrige mit der jedes andern beſtehen kann. Und da alſo dieſe Principien uns ſelbſt und unſre Handlungen betreffen, und auch aus uns ſelbſt entſpringen, ſo betrifft die Frage, wie es ſcheint, nichts unmögliches.

Man ſucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder abſolut oberſte Grundſätze, unter denen alle Geſetze der Natur ſtehen ſollen, und das iſt, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an ſich iſt, etwas widerſprechendes, indem alsdann der oberſte Grundſatz etwas aus uns entſpringendes ſeyn ſoll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges iſt. Die Auflöſung dieſer Frage ſiehe in Idealismus. Hier erhellet nur ſo viel, daſs Erkenntniſs aus Principien nicht Verſtandeserkenntniſs iſt, denn dieſe ſetzt Anſchauungen voraus, Erkenntniſs aus Principien aber ſetzt gar nichts weiter voraus, ſondern beruhet auf bloſsem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entſpringen, und es giebt entweder gar keine abſoluten Principien, oder ſie müſſen ſolche allgemeine Vernunftſätze ſeyn. Es iſt alſo nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* ſolche Grundſätze, in denen Prädicat und Subject ſo verknüpft ſind, daſs das eine nicht in dem andern enthalten iſt, und welche ſind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieſer Grundſatz iſt nun

I

Für das theoretiſche Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, d h. alles, was wir mit unſerm Verſtande erkennen, das erkennen wir aus ſeinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von dieſem Grunde wieder einen Grund, und von dieſem wieder einen u. ſ. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberſte und abſolute Grund heiſst, und gerade ein ſol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dass die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vordersätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vordersätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlussätze folgen, welches man Prosyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vordersätze werden dann wieder Schlussätze aus neuen Vordersätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitern Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muss das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muss daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber bloss seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder abfolutes Princip, fo mufs er a. real möglich feyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müffen andre fynthetifche Sätze aus ihm entfpringen.

a. Er mufs real möglich, d. h. nicht blofs als Princip denkbar feyn, fondern es mufs auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm ftehen. Das ift er aber nur dann, wenn man annimmt, dafs, wenn das Bedingte gegeben ift, auch die ganze Reihe feiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben ift, welche Reihe dann nicht mehr bedingt ift (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, fo müfste nicht nur feine Bedingung z. B. feine Urfache D, fondern auch die Urfache von D, welche C heifse, und auch die Urfache von C, welche B heifse, und auch die Urfache von B, welche A heifse, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden feyn, und die Urfache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müfste eine folche feyn, die weiter keine Urfache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Urfache an, diefe mit eingefchloffen, alfo wenn die unbedingte Urfache A heifst, die Reihe:

A, B, C, D, E, ...

nicht mehr bedingt, fondern unbedingt. Giebt es aber folche Reihen nicht, fo fcheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu feyn. Allein die transfcendentale Dialectik, ein Theil der Transfcendentalphilofophie, lehrt, dafs die abfoluten Principien oder die Grundfätze der Vernunft fich darin von den comparativen Principien oder den Grundfätzen des Verftandes unterfcheiden, dafs fie transfcendent find, d. h. dafs in der Erfahrung nichts zu finden ift, was vollkommen fo wäre, wie das Princip es fordert, dafs alfo kein (empirifcher) folcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demfelben vollkommen angemeffen (adequat) wäre; dahingegen die Grundfätze des Verftandes immanent find, d. h. dafs alles in der Erfahrung denfelben gemäfs

ist, ja durch sie erst die Erfahrung möglich wird (sie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es ist z. B. ein Grundsatz des Verstandes, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben muss; es ist gar keine Erfahrung möglich, wenn sie nicht unter diesem Grundsatze stehen sollte, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Wenn das nun ist, so kann keine unbedingte Ursache in der Erfahrung vorkommen, keine Ursache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Ursache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E seyn sollte. Der Grundsatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden (10), ist also transscendent, d. i. übersteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntniss (ist nicht immanent). Für das theoretische Denken giebt es also wirklich kein absolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenstand anträfe, der völlig unter diesem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nehmlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verstandesgrundsätze; sondern so wie die Verstandesgrundsätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (so dass es nicht mehr so einzeln und isolirt ist, wie es durch die sinnlichen Eindrücke in uns zum Bewusstseyn kömmt, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht), so machen die speculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundsätzen des Verstandes ein Ganzes, oder ein System, und setzen ihnen in dem Unbedingten gleichsam einen idealen Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verstandesgrundsätze auf den Stoff der Erfahrung entstehende Reihen zusammenlaufen, z. B. die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. solchen Ursache hin, die keine Ursache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal ist. Dies (in 10) angeführte speculative Vernunftprincip ist daher eine bloss logische

(oder formelle) Vorschrift, sich im Aufsteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern, um dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsre Erkenntniss zu bringen, so wie die Verstandesgesetze Verstandeseinheit in den zur Anschauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfniss der Vernunft, Einheit in die Verstandeserkenntnisse zu bringen, missverstanden, und jenes logische Princip (in 10) für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen solchen, durch welchen die reinen Verstandesgrundsätze möglich werden, da doch diese für sich bestehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nehmlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntniss zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet sind. Verstandeserkenntniss gehet aufs Verstehen der sinnlichen Objecte, Vernunfterkenntniss aber auf die Vollständigkeit der Verstandeserkenntniss, die eben so unabhängig von Vernunftprincipien ist, wie die blosse Anschauung, wenn man sie nicht auf Begriffe bringen will, von Verstandesgrundsätzen. Aus Missverstand wollte (postulirte) man also in den Gegenständen der Erfahrung selbst eine solche unbeschränkte Vollständigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man sie für Dinge an sich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit sammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden seyn müsste (M. I. 606). Daraus sind nun manche Missdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftschlüsse eingeschlichen, deren Obersätze aus reiner Vernunft hergenommen, und solche absolute Principien sind, weil man diese Principien für Postulate ansahe, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da sie doch eigentlich nur Petitionen sind, das heisst Aufforderungen an den Verstand, nach ihnen die Erfahrungserkenntniss immer weiter zu treiben, nehmlich immer jenem idealen Puncte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nehmlich nicht mit Dingen an sich, sondern mit Erscheinungen zu thun haben, die nur so weit wirklich sind, als die Erkenntniss durch Erfahrung und durch die Gesetze dersel-

ben getrieben werden kann, und aufser derfelben nicht fo vorhanden find, fondern durch die Anwendung der Erfahrungsgefetze erft erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende find, und folglich die Vollftändigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Diefes Princip ift aber auch darin abfolut, dafs nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil diefer Satz das Unbedingte fordert, alfo etwas, über das fich weiter nichts denken läfst; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte ift in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung ift möglich ohne daffelbe.

c. Dennoch entfpringen aus diefem Vernunftprincip fynthetifche Sätze, obwohl nicht die Verftandesgrundfätze (in welchem Falle es ein transfcendentales Princip wäre, wofür man es aus Mifsdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Beftimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterfcheiden, wodurch fynthetifche Sätze *a priori* über jedes befondere Unbedingte logifch möglich werden.

Solcher fynthetifchen abfoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fucht, nehmlich fo viel als es Categorien des Verhältniffes (der Relation) giebt (M. I. 427. C. 379). S. Vernunftbegriffe.

α Die Categorie der Subftanz und des Accidenz giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects ift, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat ift. Das wäre nun ein unbedingtes Subject, das den Begriff einer unbedingten Subftanz enthielte. Die Petition der Vernunft heifst alfo hier: Zu der Reihe aller Accidenzen und Subftanzen die unbedingte Subftanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Subftanz ift.

β Die Categorie der Urſache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet iſt, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Urſache enthielte. Die Petition der Vernunft heiſst alſo hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Urſachen die unbedingte Urſache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Urſache iſt.

γ Die Categorie der Wechſelwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichſam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfaſſen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, auſser dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft hieſs alſo: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Dieſe Grundſätze der ſpeculativen Vernunft oder Principien ſchlechthin ſind alſo nicht, wie die Verſtandesgrundſätze, conſtitutiv, d. h. geben dem Verſtande nicht das Geſetz, wie er erkennen muſs, ſo wie die Grundſätze des Verſtandes den Erſcheinungen das Geſetz geben, welchem ſie unterworfen ſeyn müſſen. Sondern ſie ſind bloſs regulativ, d. i. ſie geben dem Verſtande bloſs eine Vorſchrift, wie er verfahren ſoll, nehmlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, ſtehen zu bleiben, ſondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forſchen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant ſo aus, dieſe Principien geben dem Verſtande den Regreſſus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verſtand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber ſie ſetzen nicht feſt, daſs in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden ſeyn müſſe, in welchem Fall ſie keine Vernunftprincipien, ſondern Grundſätze des Ver-

ſtandes wären; welches aber nicht möglich iſt, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen ſind, ſondern ſolche, die von gewiſſen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. daſs er nicht früher lebte, oder ſeine Sinne nicht weiter reichen u. ſ. w. (M. I. 616).

13. Das theoretiſche Princip ſchlechthin ſagt alſo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verſtandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzuſtellen ſei, nehmlich ſo, daſs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muſs. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urſache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechſelwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müſste ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoſsen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alſo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemeſſenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretiſches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

lichſt weit fortzuſetzen und zu erweitern; aber nicht das abſolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzuſuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an ſich wären; da ſie aber Erſcheinungen ſind, ſo müſſen ſie den Verſtandesgrundſätzen unterworfen ſeyn, die von keinem Unbedingten und abſoluten Ende etwas wiſſen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α. β. γ.) ergaben ſich drei theoretiſche Vernunftprincipien, von welchen (α) und () aus Miſsverſtand die Veranlaſſung zu einer eingebildeten Erkenntniſs der Seele und des allervollkommenſten Weſens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden iſt. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Urſachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier ſolcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regreſſus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretiſche Principien entſpringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derſelben unter ſeinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologiſche Idee zeigen werde. Dieſe Principien ſind alſo:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt iſt ein Regreſſus in unbeſtimmte Weite, ſowohl dem Raume als der Zeit nach, ſ. Antinomie 4, A. a. und Zuſammenſetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regreſſus in der Theilung, ſowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, ſ. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt iſt alles, was geſchieht, nothwendig, geſchieht es aber durch

ein moralisches Wesen, so ist die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in so fern erklärbar, obwohl ohne moralischen Werth; aber als moralisch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgesetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an sich gegründet, und in so fern frei, und von moralischem Werth, obwohl unerklärbar, s. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da ist, seinen Grund in seiner Natururſache, und ist in sofern nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen ist (in so fern uns das Moralgesetz nöthigt, den Erscheinungen ein, von einem nothwendigen Wesen abhängiges) Ding an sich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Wesen gegründet, s. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien sollen eigentlich alle Verstandeskenntnisse in Eine Einheit zusammen fassen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) ist, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unsre Kenntnisse von dem Zusammenhang der grossen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, dass wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorstellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine solche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zusammenhängt, heisst eine systematische Einheit. Das Princip stellt also eine solche systematische Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unsre Verstandeserkenntniss in Ein System zu verbinden. Dieses Princip ist aber darum doch nicht subjectiv oder ein solches, das bloss von der Beschaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; sondern objectiv, oder ein solches, das die Beschaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig bestimmt. Dieses Object ist aber nicht ein Erfahrungsobject der sinnlichen Anschauung, wie bei den Grundsätzen des Verstandes; sondern ein ideales Object, oder Vernunftwesen, also nichts Wirkliches. Dieses ideale Object, z. B. das Weltganze, ist das Ziel, das dem Verstandesgebrauch die Richtung giebt. Für diesen ist das Vernunftprincip ein regulativer Grundsatz, der dem Verstande das Gesetz vorschreibt, nach welchem sich derselbe in seinem Geschäfte, Erfahrungserkenntniss hervorzubringen, richten muss (M. I. 832. 833. C. 708).

18. Der Grundsatz der Vernunft

II

Für das practische Handeln

ist: Nach einer solchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werde, d. h. wenn du handelst, so liegt deinen Handlungen stets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelst. Diese Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und so fort, aber der oberste Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) soll die Maxime seyn, dass du stets nach solchen Maximen handeln willst, in der dein Wille mit eingeschlossen seyn kann, dass alle vernünftige Wesen nach dieser Maxime handeln, dass sie also als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte. Dass die practische Vernunft aber diesen Grundsatz hat, das sehen wir daraus, weil der Gegenstand, welcher durch die Handlung bewirkt werden soll, bei moralischen Handlungen nicht der Grund (*causa finalis*) derselben seyn darf. Bei einer sittlichen oder moralischen Handlung, als solcher, ist gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch sie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie steht es mit ihrem Einfluss auf meine Wohlfahrt? sondern bloss, ist sie moralisch gut oder schlecht? Folglich ist der Wille, der eine moralische Handlung, als solche, hervorbringen soll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Gesetzmässig-

keit der Handlung überhaupt, d. i. dafs sie so beschaffen sei, dafs sie als gesetzmäfsig für jedes vernünftige Wesen erkannt werden kann. Gesetz ist aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ist die allgemeine Gesetzmäfsigkeit der Handlung diejenige Beschaffenheit derselben, dafs sie von einem jeden vernünftigen Wesen, welches nicht nach sinnlichen Antrieben, sondern nach Gesetzen handeln soll, in dem gegebenen Fall geschehen mufs (M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ist das oberste Princip aller practischen Principien oder Grundsätze des sittlichen Handelns, d. i. solcher Sätze, welche den Willen allgemein bestimmen und wieder mehrere besondere Maximen unter sich haben. Es ist aber ein unbedingtes Princip, denn es setzt kein anderes practisches Princip weiter voraus, enthält aber selbst das Unbedingte, allgemeine Gesetzmäfsigkeit, wodurch jeder andere practische Grundsatz bedingt oder bestimmt wird, was er enthalten mufs, wenn er practisch oder sittlich seyn soll. Er ist ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practischen Vernunft, ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden soll. Wenn die Handlung nach Grundsätzen der practischen Vernunft geschehen soll, so mufs sie durchaus nach einer Maxime geschehen, welche allgemeine Gesetzmäfsigkeit hat. Dieses Princip stehet daher auch *a priori* fest, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit die Criterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nehmlich moralische, welche sich nicht durch, du mufst, sondern durch, du sollst, ankündigt), in sich schliefst (M. II, 44). Dieses Princip ist ferner nicht analytisch (also synthetisch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, dafs er gerade nach diesem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäfsigsten Mittel zu wählen wüfste, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit derselben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practischer, keine prac-

tifche Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practifche Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat deffelben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer fittlichen Handlung fähig ift, beruhet alfo nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen fo vollkommen gefetzmäfsigen Willen, der, wider den Einflufs aller Neigungen, blofs nach dem Princip der allgemeinen Gefetzmäfsigkeit handelte. Worauf gründet fich denn alfo die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein gefetzmäfsigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle finnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der fich über feine unfittlichen Handlungen Vorwürfe macht, fo wie ein jeder, der es fich zum Vorfatz macht, fittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moralifch gute und böfe Handlungen unterfcheidet, fetzet voraus, dafs er eine folche Vernunft wirklich habe, und ohne fie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wiffen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moralifche Handlung giebt (G. 50 *)

20. Diefer Grundfatz heifst auch das Moralprincip, und ift als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip fchlechhin, unterfcheidet fich aber vom Princip der fpeculativen Vernunft dadurch, dafs es nicht auf den Verftand geht, und demfelben etwa zum erkennen dienen foll, fondern auf den Willen zum handeln. Es ift aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demfelben nicht etwa blofs eine Vorfchrift, wie er verfahren foll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, fich dem gröfstmöglichen Wohlfeyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genuffes, ftehen zu bleiben; fondern es ift conftitutiv für den Willen, d. h. es giebt demfelben ein Gefetz, wie er handeln foll, ohne alle Rückficht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundfatz der Vernunft: Handle nach einer folchen Maxime, durch die du wollen kannft, dafs fie allgemeines Gefetz werde, ift alfo nicht transfcendent,

oder überſteigt nicht die Grenzen alles Handelns; ſondern es muſs der Vernunft möglich ſeyn, durch die Idee des Geſetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Urſache zu werden, d. h. moraliſch zu handeln, wider alle ſinnliche Antriebe. Hier, im practiſchen Felde, wird alſo, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im ſpeculativen Felde transſcendent iſt, immanent, oder ſie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundſätze. Für das practiſche Wollen giebt es alſo wirklich ein abſolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenſtand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter dieſem Princip enthalten iſt, nehmlich moraliſche, von allem Einfluſſe ſinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über Grundſatz und Princip ſ. unter dieſer Ueberſchrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abſchn. S. 379. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. Abſchn. S. 536 f. IX. Abſchn. S. 543. f. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 728.
Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)
Deſſ. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Haupſt. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu ſeyn, ſchlechthin, *oriri*, *commencer*, bedeutet das Entſtehen der Subſtanz, ſo daſs ein Zeitpunct vorhergeht, in dem ſie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich iſt. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entſtehung der Subſtanz nie wahrnehmen, ſondern uns bloſs bewuſst ſeyn, daſs wir anfingen, die Subſtanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, ſo daſs wir das Entſtehen von Etwas daran

knüpfen könnten, ſo wäre dieſes Etwas, was entſtünde, nicht eine Subſtanz, ſondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Subſtanz. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehn, worauf ein Zeitpunct folgen müſste, in dem die Subſtanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich iſt. Das Entſtehen und Vergehen kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, folglich entſtehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Subſtanzen. Nun beſtehet aber alle Veränderung nur im Entſtehen und Vergehen, folglich wird die Subſtanz durch das Entſtehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, ſondern wechſeln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanzen würde es ſogar unmöglich machen, daſs es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander ſeyn, nehmlich diejenige Zeit, welche durch den Wechſel der Accidenzen beſtimmt wird, in welcher die Accidenzen entſtehen und vergehen, oder ihr Daſeyn verflieſst; und diejenige Zeit, in welcher die Subſtanzen wechſeln, entſtünden und vergingen, oder ihr Daſeyn verflöſſe. So beſtimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieſer Wechſel im Verhältniſſe derſelben gegen unſre Erde, durch den Umſchwung der letztern, den Zuſtand der Erde, und dadurch die Zeit derſelben; allein dieſe Zeit ſtünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu ſeyn, ſo daſs auch von der Materie derſelben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derſelben auch die Erde gänzlich verginge, ſo müſste etwas Beharrliches vorhanden ſeyn, an welchem man dieſen Wechſel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, ſo daſs dieſer Wechſel den Zuſtand dieſes Beharrlichen, und dadurch die Zeit beſtimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieſes Beharrlichen. Gäbe es aber kein ſolches Beharrliches, ſo wären die (empiriſchen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zuſammenhängend. Der Wechſel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne bestimmen, so lange sie vorhanden wäre, da aber erst die Erde nach der Sonne entstünde, und verginge, so würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen bestimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zusammenhängen, sondern es würde zwischen beiden eine Zeitlücke seyn, weil man die leere Zeit zwischen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit seyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entstünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umschwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zustände derselben verändert werden. Beide Zeiten wären verschiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derselben Zeit, sondern Zeiten, die sich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu seyn, weil sie nicht zu Einer und derselben Zeitreihe gehören; denn während dass in der Zeit die Accidenzen wechselten, wechselten zugleich in einer andern Zeit darneben die Substanzen selbst. Das ist aber ungereimt, denn alle Zeiten sind nur Theile Einer und derselben Zeit, und verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, sondern sie müssen nach einander seyn (M. I. 272)*).

Verschiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empirisch d. i. Gegenstände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit ist, und wodurch die Theile der empirischen Zeit so an einander hängen, dass keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entsteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich ist die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale ist unrichtig ausgedrückt, und muss so heissen: Oder es müssten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich seyn, diejenige, in welcher das Daseyn der Substanzen, und diejenige, in welcher das Daseyn der Accidenzen verflösse, welches ungereimt ist.

dige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge, oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind, oder etwas von ihnen ausgesagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend ist, kann nichts ausgesagt werden. Daher müssen die Accidenzen selbst, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Substanzen betrachtet werden, wenn sie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil seyn sollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Substanz, welche folglich weder schlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I. 273. C. 232).

Die Frage vom Anfange der Substanz ist für die Metaphysik von der grössten Wichtigkeit. Schon in den ältesten Zeiten hat man sich darüber gestritten, ob die Welt angefangen habe zu seyn, oder ob sie immer gewesen sei. Bei diesem Streit hat man nicht bedacht, dass dieses eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verstande sei. Die Vernunft fordert nehmlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Substanz, die nicht weiter Accidenz ist, (s. Anfang. II. c. *α*). Der Verstand hingegen fordert, dass auch das allerletzte Glied noch eine Substanz habe, an der ihr Entstehen geknüpft werden müsse. Man hat daher mit der Entscheidung dieses Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critischen Philosophie allein ist es möglich, s. Antinomie 4, A, a, und Zusammensetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs schlechthin in der Erfahrung oder sinnlichen Welt, oder des Anfangs der Substanz, auf die Grenzen unsrer Erkenntniss. Dies scheint auch der teleologische Zweck der Metaphysik als Naturanlage in uns zu seyn, ausserdem dass sie dem Verstand nie erlaubt, in seinen Nachforschungen stille zu stehen, ihn auf die Grenzen seines Gebiets hinzuweisen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, sie liegt nothwendig in unsrer Vernunft, sie lässt sich auch nicht abweisen, sondern fordert eine genugthuende Antwort, und findet doch diese Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen absoluten Anfang, s. Antino-

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt ſind ſubaltern, d. i. ſie ſetzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt ſelbſt, als Idee des Ganzen aller Gegenſtände der Erfahrung, iſt kein Object der Erfahrung, ſie kann alſo auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entſteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Subſtanz ſelbſt, ſondern nur ihren Zuſtand wahrnehmen, dem wir vermöge unſers Verſtandes etwas Beharrliches oder die Subſtanz unterlegen müſſen, ohne welches ſich das Entſtehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läſst, und dieſer Zuſtand iſt es, welcher entſteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartenſche Metaphyſik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn ſie ſagt: es ſei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daſs es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne

Vorſtellungen, *ideae innatae*, *conceptus connati*, *idées innées* heiſsen im Gegenſatz gegen erworbene (*conceptus*

*) Es verſteht ſich, daſs hier die Rede iſt von der Welt als Gegenſtand der Erfahrung, die als ſolche ein Inbegriff der Erſcheinungen, und in uns iſt. Wenn uns aber das Moralgeſetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an ſich hinführt, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibeln Welt, ſo iſt das kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquisiti) solche, die in der Seele schon vorhanden sind, ehe noch das Erkenntnissvermögen ist in Thätigkeit gesetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practischen Vernunft verwirft sie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewissen Vorstellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniss, in Thätigkeit gesetzte Erkenntnissvermögen, aus sich selbst erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Gesetzen (dadurch, dass man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Handlung achtet) abstrahirt, und folglich erworben werden.*) Das sind die sogenannten Vorstellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philosophen wohl unterschieden werden müssen. Der Grund oder die Möglichkeit zu diesen Vorstellungen ist allein angebohren. So ist z. B. die Möglichkeit dazu, dass wir Anschauungen des Raums haben können, angebohren, die Anschauung des Raums selbst aber entspringt *a priori*, wenn das Gemüth solche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelst jener angebohrnen Anlage äussere Objecte bilden muss. So wird also die formale Anschauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beschaffenheit erzeugt, wenn sie durch die Eindrücke, die sie bekömmt, gleichsam geschwängert worden. Diese Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verstandesbegriffe (Categorien) z. B. Existenz, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. s. w., kann man *acquisitio ori-*

nichts begreifen und verstehen. Die Schöpfung der Welt wird also durch obige Behauptung nicht umgestossen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich.

*) *Conceptus in Metaphysica obvii quaerendi sunt in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Kant de mundi sensibilis etc.* §. 8.

ginaria oder eine ursprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anschauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäſs ſind, z. B. einer beſtimmten Gröſse, Figur, Urſache, u. ſ. w. *acquiſitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, ſetzt Hiſsman ſo auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menſchen lägen alle menſchlichen Kenntniſſe, die ſie ſchon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demſelben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche ſich daher nur einen einzigen Gegenſtand in das Gedächtniſs zurückzurufen, und anhaltend nachzuforſchen, ſo könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Unterſuchen und Lernen heiſse weiter nichts, als ſich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypotheſe des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgeſtellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewiſſe Vorſtellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder lieſse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung ſind zwar dieſe Vorſtellungen mehr als bloſse Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorſtellungen (welches Kants Behauptung iſt), denn ſie liegen in der Seele, wie die Grundſtriche zur künftigen Statüe im Marmor; aber ſie äuſsern ſich doch nicht eher, als bis ſie durch Erfahrung und Raiſonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) *Mais cette opinion n'a nul ſondement, et il est aiſé de juger que l'ame devoit deja avoir des cannoiſſances innées dans l'état précédent, (ſi la préexiſtance avoit lieu) quelque reculé qu'il pût ètre, tout comme ici: elles devroient donc auſſi venir d'un autre état précédent, ou, elles ſeroient enſin innées ou au moins concréées, ou bien il ſaudroit aller a l'inſini, et ſaire les ames éternelles, au quel cas ces connoiſſances ſeroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc.* **Leibnitz.** *Nouv. Eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Raſpe.*

losoph. Medit. III. und *V. Epistol. Part. II. Epist.* 54. — 59. *Princip. philos. Part.* I. §. 13. *Leibnitz Nouv. Ess. Liv. I. ch.* 1 — 3. *Liv. II. ch.* 1. *Act. Erudit.* 1684. *p.* 541).

3. Alle vier Philosophen sahen ein, dass man die Entstehungsart gewisser Erkenntnisse (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher lassen Plato, Descartes und Malebranche sie übersinnlich entstehen, der erste schon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit anerschaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derselben, will aber, dass sie erst durch Hinzukunft sinnlicher Eindrücke und des Raisonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorstellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn sie vom ganzen oder grössten Theil des menschlichen Geschlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf diesen Beweis, und sagte, der durchgängige Beifall des menschlichen Geschlechts sei höchstens eine Anzeige*), aber keine Demonstration eines angebohrnen Grundsatzes, dessen entscheidender Beweis einzig darin zu suchen sei, dass seine Gewissheit bloss auf dem, was in uns ist (dem innern Bewusstseyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundsätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu passiren. Leibnitz räumte ihnen diesen grossen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonstration derselben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorstellungen, selbst alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und suchte, wie Epicur, alle Erkenntniss (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Ess. conc. l'Ent humain. L. I.*)

*) *Pour moi, je me sers du consentement universel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, prises pour la lumiere naturelle de la raison, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles sont enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorstellungen*), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnissvermögen des Menschen, woraus sie bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen, und daher nicht angebohrne Vorstellungen, sondern Vorstellungen *a priori* genannt werden müssen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hissmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtsschr. philosoph. Syst. über Dutens Unters. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutsch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

Angebot,

das Angebot, *oblatio*, *l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag schliessen will. Bei einem, jeden Vertrage sind nehmlich zwei Personen, eine, welche etwas verspricht, und die der Promittent heisst, und eine, der etwas versprochen wird, welche der Promissar genannt wird. Der Vertrag fängt sich nun damit an, dass er vorbereitet wird, welches das Tractiren heisst. Dieses Tractiren bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erste ist. Dieses bestehet also darin, dass der Promittent dem Promissar etwas anbietet, oder

lopées dans les principes immediats, que vous reconnoissés vous mêmes pour incontestables. Leibnitz. *Nouv. Ess. sur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.*

*) *Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque (temporis ac spatii) sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem caussae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est.* Kant *de mundi sensibilis etc.* §. 15.

erklärt (ſagt), daſs er mit ihm worüber einen Vertrag ſchlieſsen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder ſtillſchweigend, ſeine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte ſitzt da, um ſeine Waare zu verkaufen, welches ein ſtillſchweigendes Angebot iſt; jeder Kaufmann übt dieſen rechtlichen Act der Willkühr ſchon dadurch aus, wenn er ſich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. ſich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läſst*) (ſich, nach einem Magdeburgſchen Kunſtausdruck, vollſtändig macht, vermuthlich, weil es das letzte iſt, was auſser dem Lernen u. ſ. w geſchehen muſs, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannſchaft, oder die Geſellſchaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewiſſen Theils derſelben aufgenommen wird). Das Angebot heiſst auch das Anerbieten, und iſt eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem erſten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, ſ. Angebot. Dasjenige alſo, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Roſshändler verkaufen will, iſt das Angebotene. Dieſes muſs der, dem es angeboten wird, erſt billigen, es muſs ihm (dem Promiſſar) angenehm ſeyn, ſonſt kann es nicht zum Abſchlieſsen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, ſo iſt das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, ſondern beide Theile gehen nun erſt zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand ſich auch aufnehmen laſſen, um gewiſſe Vorrechte zu genieſsen; dieſes iſt aber eine Ausnahme von der Regel.

Abſchlieſsens über, welche das Verſprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite ſind.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, *agréable*. Diejenige Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren deſſelben reitzt, oder das Angenehme iſt ein Object, das vermittelſt der Empfindung (dadurch, daſs ſie in die Sinne fällt) auf das Begehrungsvermögen Einfluſs hat, und daſſelbe zum Begehren des Objects beſtimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als ſinnliche Vorſtellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, daſs etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, beſtimmt es das Begehrungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenſtandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenſtand nicht Jedermann ſeyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenſtand begehren. Wenn nehmlich das Begehrungsvermögen ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daſs es einen gewiſſen ſinnlichen Gegenſtand begehren ſoll, ſo muſs daſſelbe von den Empfindungen, die der Gegenſtand, dadurch, daſs er das Gemüth afficirt, in demſelben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält ſich zur Begehrung oder Begierde wie die Urſache zur Wirkung. Die Wirkung muſs aber nothwendig auf die Urſache folgen, ſo wie alſo der Eindruck des Gegenſtandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heiſst, entſteht, ſo entſteht auch die Begehrung. Dieſe Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Empfindung heiſst die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirkſam wird durch die Empfindung. Dieſe Anlage heiſst der Naturtrieb. Sobald dieſer Naturtrieb einmal durch den Einfluſs eines Gegen-

ſtandes geweckt oder in Wirkſamkeit geſetzt iſt, ſo beſtimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen bedarf des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens heiſst das Bedürfniſs, in ſubjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenſtand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfniſs, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenſtände angenehm ſind, fühlen ein Bedürfniſs derſelben, und dieſe Gegenſtände ſind für ſie Bedürfniſſe. Der angenehme Gegenſtand läſst aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, ſich ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt zu machen, es iſt dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Intereſſe der Sinne zwingt den Beifall ab, es iſt unmöglich für dasjenige Subject, welches ein ſinnliches Wohlgefallen an der Exiſtenz eines Objects hat, daſſelbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmſte Gegenſtand dem Subject, dem er ſo angenehm iſt, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantaſie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Daſs nun ein Subject dieſen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, folglich auch, daſs ihm ein Gegenſtand angenehm iſt oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beſchaffenheit, daſs etwas angenehm iſt, iſt nicht bloſs in dem angenehmen Gegenſtande, ſondern zugleich in der Beſchaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenſtand angenehm iſt, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenſtand angenehm ſeyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig iſt (G. 38. *).

3. In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich alſo ein Jeder, daſs ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nehmlich ſein beſonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daſs ihm der Gegenſtand gefällt, ſich auch bloſs auf ſeine Perſon einſchränke. Man ſollte daher nicht ſagen, der Canarienſect iſt angenehm, der Faſan iſt wohlſchmeckend, ſondern er iſt mir angenehm, für meinen Geſchmack wohlſchmeckend. Und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gau-

mens, fondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm ift. Dem einen ift die violette Farbe fanft und lieblich, dem andern todt und erftorben; dem einen gefällt roth am beften, dem andern blau; der eine fieht für jeden Gegenftand eine eigene beftimmte Farbe gern, der andere möchte, dafs eine Anzahl Gegenftände alle feine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, dafs Einer den Ton der Blafeinftrumente, der Andre den der Saiteninftrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann alfo nicht darüber ftreiten, ob etwas angenehm fei oder nicht, denn was dem Einen angenehm ift, das ift dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, dafs manches Object vielen Menfchen angenehm ift, allein diefes giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in abfoluter, fondern nur in comparativer Bedeutung fagen, dafs diefe Objecte allgemein angenehm find, d. h. die meiften Menfchen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anftellte, fanden das Object angenehm. Eine folche Allgemeinheit heifst beffer Einhelligkeit. Nach diefer Einhelligkeit fagt man dann wohl, der Fafan ift wohlfchmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Gefchmack, d. h. fein Gefchmacksorgan ift nicht geübt genug, das wohlfchmeckend zu finden, was die meiften im Wohlfchmack geübten Zungen wohlfchmeckend finden. Diefe Einhelligkeit giebt alfo keine univerfalen Regeln, d. h. folche, von denen keine Ausnahme gilt, fondern nur generale, oder folche, die in den meiften Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten ift es hierin ganz anders. Niemand gründet fein Urtheil, dafs etwas fchön oder gut fei, auf fein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen ift, fondern in Anfehung des Schönen fordert ein Jeder, dafs alle Menfchen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für fchön erklärt, finden follen; und in Anfehung des Guten fordert ein Jeder, dafs alle Menfchen, wie er, das für gut erkennen follen, was er dafür erkennt. Niemand wird fagen, das ift mir fchön, oder das finde ich nur zu einem gewiffen Zweck nützlich, oder das ift nur für mich fittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heifst das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objects für ihn hat; daher heifst die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, dafs er blofs mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne dafs das Daseyn desselben Einflufs auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich blofs ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Pallastes, der vom Schweifs der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einflufs auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben mufs, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, dafs das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches geniefsen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genufs des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

beſtehet, deſſen nur vernünftige Weſen fähig ſind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenſtand gut iſt, ſo hat ebenfalls das Daſeyn deſſelben auf mein Gefühl der Luſt Einfluſs, aber das Daſeyn gefällt dann nicht vermittelſt der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), ſondern vermittelſt eines Begriffs (als etwas im Verſtande vorhandenes, es ſei nun vermittelſt des Begriffs, daſs es Mittel zu einem Zweck iſt, oder, daſs es an ſich gut iſt, im erſten Fall iſt es das Nützliche, im zweiten das ſittlich Gute). Das Angenehme gefällt alſo durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, daſs es wozu gut iſt, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, daſs es an ſich gut iſt (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar ſcheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu ſeyn. Man gebraucht nehmlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So ſagt man von einem Eſſen, was dem Geſchmack ſtets angenehm iſt, es ſchmeckt gut, und verſteht darunter, daſs dem ſo Urtheilenden der Geſchmack des Eſſens jedesmal angenehm ſei. Allein eigentlich iſt das unbeſtimmt und fehlerhaft geſprochen, denn gut iſt das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgeſetz billigt, das ſittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber iſt nicht das, was durch gut ſchmecken ausgedrückt werden ſoll, nehmlich daſs es dem Geſchmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch ſagen, die wohlſchmeckende Speiſe ſei zweckmäſsig für den Geſchmack; allein das verſtehet man nicht darunter, wenn man ſagt, daſs ſie gut ſchmeckt, welches man ſchon daraus ſieht, daſs man nicht ſagen kann, ſie ſchmeckt nützlich, ſondern ſie iſt nützlich. Der Unterſchied beſteht nehmlich darinn, daſs wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlſchmeckenden Speiſe gebraucht werden ſoll, ſo bringe ich dieſe erſt unter ein Vernunftprincip vermittelſt des Begriffs eines Zwecks. Geſetzt, wir wollten z. B. dieſen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unſere Gaumen vergnügen, ſo haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, so muſs ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, sondern wohlschmeckendes essen. Das sind Vernunftprincipien der Willensbestimmung nach Zwecken. Nun weiſs ich, ein Fasan ist wohlschmeckend, er taugt also zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich seyn. Aber dadurch, daſs er zu meinem Zweck dient, ist er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daſs er dem Geschmack angenehm ist, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich also Verstand und Urtheilskraft, um den Fasan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, sondern bloſs, daſs ich den Fasan koste und schmecke, und daſs ich weiſs, daſs dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ichs schmecke, angenehm heiſst (M. II. 453. U. 11.).

5. Selbst in den gemeinsten Reden macht man diesen Unterschied. Ein Kind will noch von einer Speise essen, ein Beweis, daſs ihm die Speise angenehm ist, daſs sie seiner Zunge und seinem Gaumen behagt; allein die Mutter schlägt es ab, ihm noch von der Speise zu geben, mit den Worten, es ist nicht gut, und will damit sagen, es könnte dir schädlich seyn, schlimme Folgen für deine Gesundheit haben, wenn du noch davon äſseſt. So kann also etwas angenehm seyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. schädlich oder nicht gut seyn. Rhabarber ist unangenehm für vieler Menschen Geschmack, und dennoch gut, nehmlich für den, welchem die Gesundheit Zweck ist, sie ist nützlich oder unsrer Gesundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben also nun die unterscheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nehmlich wenn etwas angenehm ist, so

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verursacht, ist nicht allgemein (3);

b. das Daseyn des angenehmen Gegenstandes ist ebenfalls angenehm, oder der Gegenstand interessirt (4. 5).

c. der Gegenstand und das Daseyn desselben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehrern zusammenzustimmen (oder der Einhelligkeit darin (3)) heisst der Sinnengeschmack. Ein Jeder hat aber seinen eigenen Sinnengeschmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl ist, welches nur subjectiv ist, und bloss comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher sind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verschieden, und darauf beziehen sich auch ihre verschiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w. deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an, und diese läfst sich also durch nichts als nur durch die Quantität verständlich machen. Dennoch kann ein Jeder für sich selbst eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, seinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine solche Tafel würde also für jedes Subject anders aussehen, oder die Objecte würden in jeder derselben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die besondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit bestimmt. Es hängt diese Ordnung sogar von dem Zustande ab, worin sich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeschmack des Obstes würde ganz anders aussehen, wenn sie wäre entworfen worden, da das Subject durstete, als da es hungerte. Denn im ersten Fall würden

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehlreichen oder mussigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 113.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S 576.
Dessen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)
Dessen Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heisst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dass sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C 403), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äussern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehrungsvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äussern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, fondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein folcher innerer Grund der Veränderung des Zuftandes der Materie heifst ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wefen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Befchaffenheit deffelben, dafs er aus einem innern Princip in Bewegung gefetzt werden kann, beftehet in zwei Stücken, worin er fich von jedem andern Körper, der nur durch äufsere Einwirkung eines andern Körpers aufser ihm, alfo nur mechanifch in Bewegung gefetzt werden kann, unterfcheidet, in der Irritabilität und Senfibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ift eine ganz befondere und eigenthümliche Kraft der thierifchen Muskelfafern, welche den thierifchen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ift das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zuftandes des thierifchen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann fie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Senfibilität oder Fühlbarkeit ift eine ganz befondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierifchen Körper der äufsern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ift das zweite vermittelnde Princip zwifchen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch fie allein Vorftellungen möglich werden, und fie auch Vorftellungen vorausfetzt, fo kann fie die Seelenkraft heifsen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptft. 403.

Deff. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Anlage,

Dispofition, *difpofitio*, *difpofition*. Die Beftandftücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich find, z. B. die Anlagen des Menfchen find die Beftandftücke, die dazu erforderlich find, um ein Menfch zu feyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie ift urfprünglich, wenn fie zu der Möglichkeit eines folchen Wefens nothwendig gehört; wenn das Wefen aber auch ohne diefelbe möglich wäre, fo ift die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menfchen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menfchen, die fich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klaffen, als Elemente deffen, wozu der Menfch beftimmt ift, bringen, nehmlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menfchen, als eines lebenden;

b) für die Menfchheit des Menfchen, als eines vernünftigen;

c) für die Perfönlichkeit des Menfchen, als eines der Zurechnung fähigen Wefens (R. 14.).

Anmerk. Die letzte ift nicht fchon im Begriff der zweiten enthalten, fondern mufs nothwendig als eine befondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, dafs einer Vernunft zu fpeculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practifchen Vernunft, oder fich unmittelbar durch die Vorftellung des Gefetzes, ohne alle Rückficht auf Vortheil oder Schaden, blofs um des Gefetzes felbft willen zum Handeln beftimmen zu laffen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menfchen, oder die Möglichkeit deffelben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der phyfifchen und blofs mechanifchen Selbftliebe, d. i. einer folchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine folche mechanifche Selbftliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, fie nähren fich, pflanzen fich fort und leben in Gemeinfchaft mit andern Thieren. Sie ift dreifach:

a) zur Erhaltung ſeiner ſelbſt;
b) zur Fortpflanzung ſeiner Art;
c) zur Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen. (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menſchheit, oder die Möglichkeit des Menſchen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch vergleichenden Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; ſich nehmlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menſchen muſs es nehmlich, durch die Einrichtung ſeiner Natur, möglich ſeyn, geneigt und fähig zu werden, ſeinen Zuſtand mit dem Zuſtande andrer Menſchen zuſammen zu halten, um zu beurtheilen, ob dieſe oder Er ihren Naturtrieben beſſer genugthun, oder ſie beſſer befriedigen, und wer alſo unter ihnen der glücklichſte iſt. Von dieſer vergleichenden Selbſtliebe rührt die Neigung her, ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar urſprünglich bloſs der der Gleichheit (ein Menſch will ſo viel ſeyn als jeder Anderer): keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniſs verbunden, daſs Andere darnach ſtreben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, ſich über Andere zu erheben, und dieſe unter ſich hinabzuſetzen. Man ſieht hier alſo die Anlage zur Eiferſucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Perſönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage iſt das moraliſche Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck dieſer Naturanlage wird; von ihr rührt alſo der gute Character her, oder diejenige Beſchaffenheit der Willkühr, daſs ſie das moraliſche Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Beſchaffenheit, wie über-

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas iſt, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber auf unſrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden ſeyn muſs (R. 16).

5. Dieſe drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erſte (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatiſche, oder andern Triebfedern dienſtbare, die dritte (4) aber allein für ſich ſelbſt practiſche, d. i. unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) gut, ſie widerſtreiten nicht dem moraliſchen Geſetze, ſondern ſie ſind auch Anlagen zum Guten, ſie befördern die Befolgung des Geſetzes. Dieſe Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menſchlichen Natur, und ſind alſo urſprünglich. Die beiden erſtern kann der Menſch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nehmlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, ſo finden wir, daſs ſie zwar nicht die Wurzel von Laſtern ſei, daſs aber doch durch die Willkühr Laſter auf ſie gepfropft werden, und ſo aus ihr entſprieſsen können. Man kann ſie Laſter der Rohigkeit der Natur heiſsen. Dieſer Laſter giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der phyſiologiſcheu Beſchaffenheit des Menſchen und ſeinen Verhältniſſen zu den übrigeu Menſchen, Modificationen leiden, nehmlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgeſetz;

b) die Wolluſt, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgeſetz.

c) die wilde Geſetzloſigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Geſelligkeitstriebes, wider das Moralgeſetz (R. 15).

Dieſe Laſter heiſsen in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter, weil derjenige, der ſich ihnen überläſst, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rückſicht weiter nimmt. Da man aber doch

weiſs, daſs ſelbſt bei ſolchen Menſchen, die wir viehiſche nennen, noch Klugheit und moraliſches Gefühl anzutreffen iſt, ſo kann man es wohl als möglich anſehen, daſs unter jeder Hinabſinkung zum Vieh noch eine tiefere ſeyn könne, und alſo iſt die höchſte Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menſchen als erreicht angeſehen wird. Es läſst ſich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehiſchen Laſtern entgegen geſetzt ſind, daher giebt es auch drei Tugenden, nehmlich: Nüchternheit, Keuſchheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menſchheit betrachten, ſo finden wir wiederum, daſs ſie nicht die Wurzel von Laſtern ſei, aber doch Laſter, vermittelſt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nehmlich bloſs ſpeculirend iſt, und nichts vom Moralgeſetz weiſs, als welches zur Anlage für die Perſönlichkeit gehört), darauf gepfropft werden können. Dieſe Laſter ſind die der geheimen und offenbaren Feindſeligkeit. Sie entſtehen, wenn der Menſch beſorgt, daſs Andere ſich bemühen, ſich eine verhaſste Ueberlegenheit über ihn zu verſchaffen. Dann entſteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, ſich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verſchaffen, die ſich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieſer Bemühungen. Die Idee eines ſolchen Wetteifers iſt an ſich nichts böſes, ſie ſchlieſst die Wechſelliebe nicht aus, und ihr Naturzweck iſt eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böſe, wenn ſie mit Uebertretung des Moralgeſetzes ausgeführt wird; dann entſtehen Laſter, die in ihren höchſten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechſelliebe ausſchlieſsen und teufliſche Laſter heiſsen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Perſönlichkeit betrachten, ſo finden wir, daſs keine Laſter aus ihr entſprieſſen und auf ſie gepfropft werden können, aber daſs ſie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, ſo wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen. Sie iſt die

Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit als eines Dinges an sich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das ist etwas, das nur erworben werden kann, dessen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unsrer Natur vorhanden seyn muss, worauf aber schlechterdings nichts Böses gepfropst werden kann. Diese Anlage ist die Möglichkeit, die Achtung fürs Gesetz in unsre Maxime aufzunehmen. Dieses ist eine Anlage zur Persönlichkeit und noch nicht die Persönlichkeit selbst, sondern ein subjectiver Grund derselben, ein Zusatz zur Persönlichkeit. Diese Anlage ist daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laster, sondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne sie wäre der Mensch weder moralisch noch unmoralisch. (R. 17).

Der Mensch hat noch mehrere Anlagen, z. B. seine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künsten, Wissenschaften u. s. w. Hier ist aber nur die Rede von den Anlagen des Menschen, die sich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.

Jacob. Philos. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptst. 7. Abschn. §. 414 — 416.

Dessel b. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik. Halle 1788. §. 175. S. 124.

Locke Essai concernant l'Entendement. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräusserung einer Sache, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu seiner Aussaat gebe, unter der Bedingung, dass er mir dasselbe nach der Ernte wieder gebe, so ist das eine Anleihe dieses Getraides. Die Anleihe ist vom Verleihen wohl zu unterscheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, *prêteur*. Derjenige, der eine Sache veräuſsert, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen ſollte. Ein Verleiher iſt nehmlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umſonſt bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant ſelbſt das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptſt. §. 38. ** S. 145.

Anmaſsung

des Geſchmacksurtheils. S. Geſchmacksurtheil.

Annehmen.

S. Vorausſetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieſer Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der poſitiven Kraftvermehrung durch Gott in unſre Maxime, wodurch es allein möglich wird, daſs Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menſchen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beſtändigen Vorſatz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derſelben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu laſſen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Menſch den freien Willen haben muſs, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, ſoll zugerechnet werden, ſo muſs die Beſſerung von dem Menſchen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menſchen die Gnade *(gratia)*. Dies kann zugelaſſen werden, nur muſs man nicht den falſchen Begriff damit verbinden, als ob Gott ſich dann allein thätig und der Menſch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menſchen ſein ſittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen iſt man, durch eine falſche Exegeſe verleitet, darin ſo weit gegangen, daſs man dem Menſchen dabei alle Mitwirkung abgeſtritten, und alles Gott zugeſchrieben hat. Wenn der Menſch nicht nach bloſser Willkühr, ſondern nach Gerechtigkeit ſoll behandelt werden, ſo muſs er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überſinnlichen Urſache iſt, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, ſo muſs der Menſch nur immer den Vorſatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und auſser ſich findet, zu benutzen, und folglich gut ſeyn wollen. So iſt es ſehr ſchicklich, die Beſſerung des Menſchen von Gott abhängen zu laſſen, aber die Annehmung derſelben dem Menſchen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch dieſe Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menſchlichen Freiheit vorkömmt, der jederzeit für uns unbegreiflich iſt (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geſchieht entweder ſchon vorher, durch den Vorſatz der Beſſerung, den der Menſch faſst (er macht ſich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menſchen den Vorſatz der Sinnesänderung, und der Menſch nimmt das an und führt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, dafs sie den Menschen vollkommen bessert, so heifst sie die vollkommene Gnade *(gratia efficax)*. Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie mufs möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, s. Gnade. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so mufs der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes bestehet, s. Gnadenwirkung. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus läfst sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewufst, s. Verderbtheit des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmafst, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrichtig und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heifst Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

diesem aller Gebrauch aufhört. Die Voraussetzung einer practischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2 Aufl. S. 49 — 64. vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, *agrément*. Diejenige Beschaffenheit eines Objects, dass es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canariensect schmeckt manchem Menschen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, s. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Diese Annehmlichkeit kann nicht der Bestimmungsgrund des Geschmacks seyn, denn sonst liesse sich über ein Geschmacksurtheil nicht streiten, weil die Annehmlichkeit von der subjectiven Beschaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechselseitigen Widerstand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geschmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei seyn. Ueber Schönheit läßt sich streiten, weil sie für Jedermann gilt, der Geschmack hat, daher spricht man auch dem den Geschmack ab, der das Schöne nicht für schön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läßt sich nicht streiten, denn sie gilt nur für einen so oder so modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie liesse sich denn darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, *acceptatio*, *acceptation*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, dafs man fich das Verfprochene wolle leiften laffen. S. Angebot. Der Vertrag endigt fich nehmlich damit, dafs er conftituirt wird, welches das Abfchliefsen heifst. Diefes Abfchliefsen beftehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ift. Sie beftehet alfo darin, dafs der Promiffar das annimmt, was der Promittent verfpricht, und dann wird der Promiffar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, dafs er das Verfprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Pacifcenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag fchliefsen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden find, zu nehmen erklärt, ift der Acceptant in Anfehung der Waare. Da hier das Verfprechen gegenfeitig ift, fo ift der Verkäufer der Acceptant in Anfehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diefe Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es fonft an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung deffelben möglich ift. (K. 135).

2. Die Frage ift nun, was ift das Aeufsere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig gefchloffen ift, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Verfprechens und die Annahme einer Sache ift einerlei. Denn auch das Verfprechen ift eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf diefelbe Art gefchehen. Wodurch ich habe fagen wollen (Grundleg. 169), dafs die blofse Annehmung des Verfprechens ein Recht auf die Leiftung giebt, oder fobald die Annahme gefchehen ift, oder vorausgefetzt werden kann, auch der Wille des Verfprechenden (Promittenten) an das Verfprechen gebunden und zur Leiftung verpflichtet und verbunden ift. Er kann feinen Willen weder pflichtmäfsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekömmt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Verfprechens zu fordern, folglich ift diefe Erfüllung des Verfprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterſcheidet nun noch ſehr richtig zwiſchen der That, nehmlich der Erfüllung des Verſprechens, und der Sache, nehmlich dem Gegenſtande des Verſprechens, und behauptet, daſs ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Verſprochene, erwerbe. Die Sache ſelbſt aber werde nicht durch die bloſse Annehmung des Verſprechens, ſondern durch Uebergabe *(traditio)* des Verſprochenen und durch Annehmung dieſer Sache erworben. Denn alles Verſprechen gehe auf eine Leiſtung, und wenn das Verſprochene eine Sache iſt, könne die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promiſſar vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache iſt freilich die Leiſtung noch nicht geſchehen, die Sache iſt von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich ſei ſie von dem Promiſſar noch nicht erworben worden. Daher ſei das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es iſt nehmlich die Frage, wenn zwiſchen der Schlieſsung und Vollziehung eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt iſt, ob ich, als Acceptant, dann ſchon vor der Uebergabe ſagen kann, die Sache iſt mein, oder bloſs, ich habe das Recht zu fordern, daſs die Sache mein werde, ob alſo mein Recht ein Recht in der Sache ſei, oder ob noch ein beſonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müſſe; ob folglich das Recht durch die bloſse Annehmung nur ein perſönliches ſei, und allererſt durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entſcheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beiſpiel ins Licht ſetzen (K. 102).

5. Geſetzt, ich ſchlieſse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein, und mein Recht iſt ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in dessen physischem Besitze (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (s. Apprehension), mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn sollte; so, sagt Kant, ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nehmlich gegen den Verkäufer, von ihm in Besitz gesetzt zu werden, welches die subjective Bedingung ist, unter welcher ich die Sache erst brauchen kann. Das ist, sagt Kant, mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Besitz der Sache gelangen, als dadurch, dass ich einen besondern rechtlichen, nehmlich einen Besitzact (*actum possessorium*) ausübe, der einen besondern Vertrag ausmacht, und dieser ist: dass ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunct, wo nach dem besondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läst, ist der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muss daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Besitzact ist daher als ein neuer Vertrag anzusehen, wodurch das durch den ersten Vertrag erworbene persönliche Recht nun ein dingliches Recht wird.

6. Allein ist nicht der rechtliche Besitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat, und ist es nicht hier bloss der physische Besitz, welcher mangelt, so lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr sagen, das Pferd ist mein, denn vielleicht noch ehe er das sagte, hat der Verkäufer es schon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunct der Abholung sein seyn sollte. Eigentlich läst es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das ist, dieser leihet dem Verkäufer das von demselben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen ist, (oder auch für ein Depositum), muss ich stehen, und das muss ich auch

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nehmlich der Besitzact, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nehmliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die Annehmung, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

consilia, *conseils*, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. Klugheit (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das Anrathen (*suasiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abschn. S. 47.

Anreize,

sinnliche Triebfedern, *stimuli*, *ressort sensitif*. Der subjective Grund des sinnlichen Begehrens, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Geselligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind sinnliche Triebfedern (G. 63). Die sinnlichen Triebfedern machten nehmlich das Begehren rege, oder reizen zum Begehren, und daher heissen sie auch Anreize. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

jective Beschaffenheit derselben ist, indem sie Jedermann für gut erkennen muss, so darf die sinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung seyn. Auf dem Anreize oder der sinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Also darf die sittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geschehen. Der Genuss aller möglichen Annehmlichkeiten heisst nun Glückseligkeit, folglich darf nicht Glückseligkeit der Grund der sittlich guten Handlungen seyn. Hingegen streitet die sittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muss, sondern sie ist überhaupt auch nicht denkbar, ohne dass die Vorstellung des Gesetzes das Begehrungsvermögen in Wirksamkeit setze. Denn da bei der sittlich guten Handlung die sinnliche Triebfeder nicht wirken darf, so bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorstellung des Gesetzes selbst, und man muss darum die Vorstellung des Gesetzes auch als eine practische Triebfeder oder einen practischen Anreiz, d. i. einen subjectiven Bestimmungsgrund betrachten. Ein System der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach sittlichen Gesetzen handelt, muss von der Wirkung des blossen Gesetzes auf den Willen als practischer Triebfeder desselben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorstellung von der Wirkung einer solchen Triebfeder nach Gesetzen der Freiheit, indem alle sinnlichen Triebfedern, als solche, nach Causalgesetzen, d. i. nach Gesetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgesetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practischen Triebfeder bloss die Verneinung einer sinnlichen Triebfeder bei einer sittlich guten Handlung, dass nehmlich entweder der sinnliche Anreiz als Hinderniss überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung sei (s. Anschauung, 5.). Ein System der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transscendentalphilosophie gehören, welche Wissenschaft gar keine empirischen Momente zulässt, indem hier doch sinnliche Triebfedern oder Anreize sind. Es giebt nehmlich in der practischen Philosophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der speculativen Philosophie, welche den prac-

tiſchen Grundſätzen Realität gäbe. Die practiſchen Grundſätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluſs auf den Willen, oder die Willensbeſtimmung durch ſie, dieſe iſt aber unmöglich ohne eine ſubjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorſtellung des moraliſchen Grundſatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausſchluſs derſelben wirke. Folglich muſs ein ſinnlich afficirter Wille in der reinen practiſchen Philoſophie vorausgeſetzt werden, d. i. ſie hat ein empiriſches Datum, und iſt daher bloſs Metaphyſik, aber nicht ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, ſ. Achtung und Triebfeder.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.
Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abſchn. S. 63.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 133. 140.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anſchauung,

ſinnliche Vorſtellung, intuitive Vorſtellung, *intuitus*, *intuition*, iſt diejenige Art von Vorſtellungen, die unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorſtellung (C. 41) eines Objects. Kant will ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, ſo will ich mir eigentlich eine richtige Vorſtellung von einem gewiſſen Gegenſtande machen. Das kann nun dadurch geſchehen, daſs mir Jemand die Merkmale des Gegenſtandes angiebt. Der Gegenſtand, den ich erkennen will, ſei z. B. die Stadt Magdeburg, ſo kann ich mir dadurch eine Erkenntniſs derſelben erwerben, daſs ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derſelben denke, daſs ſie, ſo lang als ſie iſt, dicht am linken oder weſtlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb ſo breit als lang iſt, eine breite Straſse hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, ſie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt iſt, u. ſ. w. Um nun dieſe Beſchreibung zu verſtehen, muſs ich wieder

wiſſen, was Ufer, Norden, Süden u. ſ. w. heiſst, und den Sinn dieſer Worte mir denken. Mit allen dieſen Worten verbinde ich nun bloſs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, daſs es die Gegend des Himmels iſt, wo die Sonne auf unſrer Seite des Aequators im Mittag ſtehet, ſo denke ich mir die Gegenſtände, welche dieſe Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zuſammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Fluſſes (der Elbe), ein Bild von der Mittagsſeite, und der Länge einer Stadt, u. ſ. w. Dann ſtelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantaſie dar. Das ſind Arten und Mittel, ſich eine Erkenntniſs von Magdeburg zu verſchaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beſte und ſicherſte, nehmlich hinzureiſen und die Stadt ſelbſt zu ſehen. Das giebt eine Erkenntniſs von Magdeburg durch die Anſchauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgeſtellt. In den vorigen Arten der Erkenntniſs ſtellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nehmlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt ſehen, fällt Vorſtellung und Gegenſtand zuſammen, beides iſt völlig eins, zwiſchen dem Gegenſtande, Magdeburg, und meiner Erkenntniſs davon, iſt nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantaſie, welche machen müſsten, daſs meine Erkenntniſs von Magdeburg mit dieſer Stadt übereinſtimmte, ſondern beides iſt eins, wir ſtellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, ſondern die Stadt ſelbſt wird unſre Vorſtellung, welche Vorſtellung ſich alſo nicht erſt durch einen Begriff, ſondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenſtand, nehmlich die Stadt, beziehet. Es iſt hier kein Unterſchied weiter zwiſchen Magdeburg als meiner Vorſtellung und Magdeburg als Gegenſtand meiner Vorſtellung. Noch iſt zu bemerken, daſs wir zwar ein Beiſpiel gewählt haben, bei welchem von der Anſchauung durch den Sinn des Geſichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anſchauung vom Sehen hergenommen iſt, ſo bedeutet es doch nicht bloſs

Vorſtellungen durchs Geſicht, ſondern alle die ſinnlichen Vorſtellungen, in denen ſich der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun, daſs wir ihn ſehen, oder auch hören, riechen, ſchmecken, oder fühlen, oder uns auch nur ſeiner als einer unſrer Vorſtellungen im Gemüth bewuſst ſind. Die Ausdünſtungen der Roſe, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, ſchaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Muſik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. ſ. w.

2. Anſchauung iſt die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand (ein Individuum) gegeben werden kann, und iſt einzeln (individuell). Da in der Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt ſich uns darſtellt, ſo kann dieſelbe Anſchauung uns nicht durch einen andern Gegenſtand bewirkt werden. Bei dem Begriff iſt das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beſchreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, ſo kann dieſer Begriff nie ſo genau und vollſtändig werden, daſs ſich nicht noch eine zweite Stadt denken lieſse, die gerade alle Merkmale dieſes Begriffs auch in ſich vereinigte. Allein die Anſchauung der Stadt Magdeburg kann nur dieſe Stadt ſelbſt und allein geben, denn gäbe ſie eine andere Stadt, ſo können wir uns zwar irren, und ſie für die Anſchauung von Magdeburg halten, wie Conſtantins Soldaten Conſtantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anſchauung von Magdeburg, ſondern dieſer andern Stadt. Der Gegenſtand giebt die Anſchauung, heiſst, ich kann ſie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beſchaffenheit geben; ſondern es iſt in derſelben alles ſo beſchaffen, daſs es nicht von mir abhängt, den Gegenſtand, den ich in der Anſchauung vor mir habe, entweder anzuſchauen, oder doch durch den Verſtand willkührlich zu beſtimmen, wie er in allen Stücken beſchaffen ſeyn ſoll.

3. Anſchauung iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenſtand denke, oder ihn mir in Gedanken vorſtelle, konnte er noch vorher ſich meinen Sinnen darſtellen, und meine unmittelbare Vorſtellung werden. Noch eine andere Vorſtellung aber als die Anſchauung kann vor dem Denken des Gegenſtandes nicht in mir ſeyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenſtande mache, ſo gehört dazu, daſs ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln laſſe. Aber wenn ich den Gegenſtand anſchaue, dann denke ich noch nicht, ſondern bekomme bloſs eine Vorſtellung, von der ich erſt durchs Denken verſtehe, was ſie iſt, und die bloſse Anſchauung iſt alſo blind, d. i. Niemand verſteht, was der Gegenſtand, den er anſchauet, iſt, bis er anfängt darüber zu denken. So iſt alſo die Anſchauung eine Vorſtellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenſtandes vorhergehen kann, ſondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin ſie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anſchauung wird aber der Gegenſtand nur als Erſcheinung gegeben. Die Anſchauung iſt nehmlich die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anſchauung von dem Gegenſtande, den ich anſchaue, unterſcheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da iſt beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir ſehe, in ihren Straſsen herumwandle, ihre Häuſer mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. ſ. w., ſo kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verſchlieſsen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich ſahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorſtellen, allein das iſt nicht mehr die Anſchauung der wirklichen Stadt Magdeburg, ſondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zuſtandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile derſel-

ben, anſchaue, kann ich nicht dieſe Anſchauung, dieſe ſinnliche Vorſtellung, von der Stadt ſelbſt in der Anſchauung trennen. Beides iſt Eins. Es fragt ſich nun, iſt der Gegenſtand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anſchaue, und den ich mir durch meinen Verſtand jetzt ſo denken will, daſs ich ihn nicht mehr anſchaue, alsdann noch wirklich ſo, wie ich ihn anſchauete? Findet ſich, geſetzt daſs die Stadt Magdeburg nicht mehr angeſchauet würde, (abſtrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein ſolcher Gegenſtand wirklich vor, ſo daſs ihn auch Gott ſelbſt und alle lebende und erkennende Weſen (auſser den Menſchen) auf die dieſen Weſen eigene Art zu erkennen, dennoch eben ſo finden müſsten, als wir? Kurz, iſt das Magdeburg, das wir anſchauen, ein Ding an ſich? S. An ſich. Die Antwort iſt: Nein. Es iſt eine Erſcheinung. Denn unſre Anſchauung derſelben iſt eine ſinnliche Vorſtellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herrührt, ſondern in unſre Vorſtellung hinein kömmt, wir wiſſen nicht wie, oder woher, aber dieſes Etwas (das Empiriſche) iſt ſo modificirt durch das, was unſer eigenes Erkenntniſsvermögen bei dem Anſchauen hinzuthut, daſs wir von der ganzen Anſchauung nicht mehr ſagen können, daſs ein ſolcher Gegenſtand, als uns in derſelben dargeſtellt wird, auch auſser dem Wirken des Anſchauungsvermögens vorhanden iſt. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieſes Etwas (das Empiriſche) von dem trennen, was das Erkenntniſsvermögen in der Anſchauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntniſsvermögen hinzuthut, beſonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen beſtimmten Raum ein, exiſtirt für die anſchauenden Menſchen in einer beſtimmten Zeit, aber Raum und Zeit iſt etwas, was das Erkenntniſsvermögen zu der Anſchauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Beſtimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daſs Magdeburg in Niederſachſen liegt, gerade jetzt exiſtirt u. ſ. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntniſsvermögen her; denn es iſt zufällig und könnte

auch anders ſeyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logiſch, oder abſtrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft ſie wegdenken, iſt nicht möglich), ſo iſt auch das Beſtimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die ſie erfüllt, nicht mehr denkbar, (ſ. Abſondern *α*.). Was wir alſo anſchauen, ſind nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen (das iſt, Gegenſtände, von deren Beſchaffenheiten wir vieles unſerm Erkenntnifsvermögen zuſchreiben müſſen), die wir nur als Gegenſtände anſchauen und denken können, die aber, wenn ſie ſich uns nicht in der Anſchauung vorſtellen und vom Verſtande gedacht werden, nicht ſo vorhanden ſind, da ſie zum Theil ihren Grund in unſerm Erkenntnifsvermögen haben (C. 125). Wenn wir alſo unſer Subject, oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, ſo würden damit auch alle ſinnlichen Beſchaffenheiten, alle Verhältniſſe der Objecte in Raum und Zeit verſchwinden, da ſie als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns, als Wirkungen unſrer Anſchauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anſchauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben iſt, und denen der Verſtand einen Gegenſtand ſetzt, exiſtiren, (C. 59). S. An ſich.

Anmerk. So unmöglich es iſt, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinſte menſchliche Vorſtellung einzumiſchen; eben ſo unmöglich iſt es, von den Gegenſtänden der Anſchauung, oder den Erſcheinungen zu reden, und ſie den Dingen an ſich gegenüber zu ſtellen, ohne etwas aus unſerm Erkenntnifsvermögen, etwas von menſchlicher Vorſtellung dem Dinge an ſich beizumiſchen, z. B. ohne die Worte: auſser uns, vorhanden ſeyn, finden u. ſ. w. zu gebrauchen, die ſich doch alle wieder auf Erſcheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwiſchen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge ſind auſser uns ſo vorhanden, wie ſie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen ſie, ſobald wir die ſinnlichen

Vorstellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntnissvermögen als eine der Quellen dieser Gegenstände betrachten, und behaupten, sie sind, so wie wir sie anschauen, bloss etwas in unserm Subject befindliches (Aufser. 1. Genug dass wir wissen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abstrahiren müssen, so wie wir wissen, wovon wir abstrahiren müssen, wenn wir sagen: Gott sieht uns.

5. Die Anschauung ist also ein Element unsrer Erkenntniss, so dass Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, keine Erkenntniss abgeben können. Wir haben (1) gesehen, dass alles Denken als Mittel auf Anschauungen abzweckt. Ein Denken also, das keinen Gegenstand hat, der angeschauet werden kann, oder doch einmal angeschauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und ist leer, es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anschauungen gegeben wird. Der Gegenstand eines solchen Begriffs ist entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von diesem Begriff dasselbe, oder ein Bild der Phantasie, dann ist dieses Bild die Vorstellung einer Anschauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenstand ist aber leer und eine blosse Verneinung (*nihil privativum*), er sagt bloss aus, was ein Ding nicht ist, aber nie, was es ist. Nur ein Begriff mit einem Gegenstande ist etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt also eigentlich keine Erkenntniss ohne Anschauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenstand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeschauet werden, weil er kein sinnlicher Gegenstand, keine blosse Erscheinung ist. Daher rührt es, dass alles, was wir von Gott sagen können, eigentlich lauter Verneinungen sind, z. B. er ist ein Geist, d. i. hat nicht einen Körper, er ist allmächtig, d. i. hat nicht eine beschränkte Macht u. s. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuschauen, oder Anschauungen dadurch, dass uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heisst die Sinnlichkeit. Durch das blosse Denken können wir

nehmlich keine Anſchauungen, ſondern bloſs Begriffe hervorbringen, ſonſt könnten wir die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen, denen unſre Begriffe correſpondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich iſt. Unſer Verſtand iſt alſo kein Vermögen der Anſchauung, er kann nur denken, und muſs die Anſchauung in den Sinnen ſuchen, und wir können unabhängig von unſrer Sinnlichkeit (Anſchauungsfähigkeit) keiner Anſchauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anſchauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daſs etwas Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entſtehet, die den Stoff zur Anſchauung giebt. Auf ſolche Eindrücke gründen ſich alle unſre Anſchauungen, und da die Receptivität dieſer Eindrücke, oder die Fähigkeit ſie anzunehmen, die Sinnlichkeit heiſst, ſo ſind auch alle unſre Anſchauungen ſinnlich (C. 93.), und müſſen folglich etwas von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit an ſich haben, daher können die Gegenſtände der Anſchauungen nicht für Dinge an ſich gelten, ſondern ſind nur Erſcheinungen (C. 323). Der Verſtand, oder das Vermögen der Begriffe, iſt ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das aber das ſinnliche vorausſetzt. Geſetzt, es gäbe ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das kein ſinnliches vorausſetzt, folglich den Gegenſtand ſeines Erkennens ſelbſt hervorbrächte, ſo wäre das ein Verſtand, welcher anſchauete, und ſeine Anſchauung wäre eine nichtſinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verſtandesanſchauung, die wir Gott beilegen müſſen. Aber von der Möglichkeit und Beſchaffenheit eines ſolchen anſchauenden Verſtandes haben wir nicht einmal eine Vorſtellung. Wir haben jetzt nur geſagt, was er nicht iſt, nehmlich, ein Verſtand, der nicht durch Begriffe, ſondern durch Anſchauung, oder unmittelbare Vorſtellung erkennt, und folglich nicht ſo iſt, wie der unſrige. Aber ein ſolcher Verſtand wird von uns nicht angeſchauet, ſein Begriff entſteht nur dadurch, daſs die Beſchaffenheit des unſrigen verneint wird, folglich iſt der Begriff deſſelben eigentlich leer, eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir alſo keine Sinnlichkeit, ſo könnten wir nicht zum Anſchauen afficirt werden, wir könnten

nicht anſchauen, und erhielten keine Gegenſtände der Erkenntniſs. S. Sinnlichkeit. Der Verſtand kann zwar denken, aber was ſollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären? Denn wenn der Verſtand denkt, ſo ſtellt er ſich entweder geradezu (*directe*) einen gewiſſen Gegenſtand durch ſeine Merkmale vor, d. i. er macht ſich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen ſich im Umſchweiſe (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe ſind, doch zuletzt auf Anſchauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen iſt, ſo ſind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anſchauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anſchauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anſchauung gefunden hätten, deſſen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun bloſs durch Sinnlichkeit Gegenſtände erhalten, ſo bezieht ſich alles unſer Denken zuletzt auf unſre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anſchauungen ab, um dieſe Producte unſrer Sinnlichkeit zu verſtehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens iſt nehmlich nichts anders, als ſich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzuſtellen, was ſich uns durch unſre Sinne unmittelbar vorſtellt, oder was wir anſchauen, weil wir es erſt dann verſtehen, d. i. die Urſachen, die Wirkungen, den Zuſammenhang, die Beſchaffenheit u. ſ. w. davon einſehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anſchauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anſchauungen ſind aber entweder empiriſch oder rein. Eine empiriſche Anſchauung iſt eine ſolche, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht. Die Anſchauung der Stadt Magdeburg iſt empiriſch, denn ich kann dieſe Anſchauung nicht durch mich ſelbſt haben, ſondern es muſs eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen ſeyn, ehe der Gegenſtand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeſchauet werden. Dieſe Wirkung nun ſchreibe ich dem Gegenſtande zu, und ſage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiſs, daſs nur etwas darin, nehmlich das Empiriſche (das Zufällige und Beſondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir ſelbſt entſpringt. Durch beides aber wird die Anſchauung möglich, der mein Verſtand dann einen Gegenſtand ſetzt, welcher daher nur Erſcheinung und nicht Ding an ſich iſt, und der, weil das objectiv oder in allen Menſchen ſo iſt, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empiriſchen Anſchauung wird folglich die Sinnlichkeit ſo afficirt, daſs dadurch eine beſtändige Veränderung in ihrem Zuſtande bewirkt wird. Dieſe Wirkung nehmlich, die den Zuſtand des Erkenntniſsvermögens beſtändig verändert, heiſst eben Empfindung (C. 34). Dieſe empiriſchen Anſchauungen ſind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempiriſche Anſchauungen, oder ſolche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das ſind ſolche, die bloſs aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewiſſe ſinnliche Vorſtellungen aus ſich ſelbſt zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, ſo daſs ſich der Verſtand das Gegentheil dieſer Vorſtellungen, oder die Empfindungen ohne ſie gar nicht als möglich denken kann. Da bei dieſen Vorſtellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntniſsvermögens vorkömmt, indem der Grund dieſer Vorſtellungen im Gemüth ſelbſt liegt, ſo findet bei denſelben nicht Empfindung eines Gegenſtandes ſtatt, indem ſie das ſind, worin ſich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, ſondern die Vorſtellung iſt, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derſelben bewuſst werden will, immer da, und eine ſolche nicht empiriſche Anſchauung heiſst auch eine reine Anſchauung, oder eine Anſchauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, ſo bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und dieſen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nehmlich zu meinem Gemüth, und wird von demſelben erzeugt, ſobald ich äuſsere Gegenſtände anſchauen will (C. 34.).

10. Mit allen **empirischen** Anschauungen ist auch immer eine solche **reine** Auschauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper muss sich in einem Raume befinden, jeden Gedanken muss ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, so bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Diese reinen Anschauungen sind folglich die reinen Formen aller empirischen Anschauungen, oder ich kann nicht anschauen, ohne dass die Empfindung sich in jene reine Anschauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben sei. Da wir nun diesem Raum und dieser Zeit nicht entlaufen können; da sie uns wie unser Schatten begleiten, und wir sie durch keine Anstrengung der Denkkraft, selbst nicht der dichtenden Phantasie, aus unserm Erkenntnissvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Beschaffenheit, ohne sie erst an den empirischen Anschauungen zu untersuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: so sind Raum und Zeit, oder die reinen Anschauungen in Raum und Zeit, als Theile derselben, Formen unsers Erkenntnissvermögens, worin sich das Mannichfaltige aller Erscheinungen in gewisse Verhältnisse ordnen muss, und dann in dieser Gestalt angeschauet wird. Wenn also die Anschauung nichts als die Form von Verhältnissen, nicht aber die Materie, die sich in diese Verhältnisse ordnet, enthält, so ist sie **rein** und die blosse Form der empirischen Anschauung, welche nichts vorstellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf sich selbst, um die Anschauungen zu formen. Die **transscendentale Aesthetik** ist die Wissenschaft von der Möglichkeit solcher reinen Anschauungen, s. **Aesthetik**, **Raum**, **Zeit**.

11. Ob es nun gleich, wie wir gesehen haben, die Sinnlichkeit ist, welche anschauet, so ist sie es doch nicht allein, welche die Anschauung hervorbringt. **Kant** hat unter allen Philosophen zuerst die sehr zusammengesetzte Operation des Erkenntnissvermögens bei der Anschauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Versuch machen, diese Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzuſtellen. Das erſte, was ſich hierbei denken läſst, iſt, daſs die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit ſinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anſchauung eines Hauſes erhalten ſoll, ſo kann ich das nicht willkührlich bewirken, ich kann nicht machen, daſs zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da ſtehe. Daher ſagt Kant, der Gegenſtand muſs mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, iſt nicht ein Werk meines Erkenntniſsvermögens, ſondern, wenn ich es in einer wirklichen Anſchauung vor mir haben ſoll, ſo muſs

a. der Gegenſtand, oder das, was in der Anſchauung vorgeſtellt wird, das Gemüth (das die Vorſtellungen zuſammenſetzende und zu Einer Vorſtellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anſchauung des Hauſes muſs mit einem Eindruck auf mein vorſtellendes Vermögen verknüpft ſeyn, deſſen ich mich bewuſst werden kann;

b. der Gegenſtand muſs durch dieſen ſeinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das iſt gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage ſeyn würde, wo iſt der Gegenſtand her, der ſie macht, und ſo ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenſtand auf das Gemüth macht, heiſst die Empfindung. Dieſe Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anſchauung eines Hauſes anſchauen, ſondern wir empfinden es theilweiſe nach einander. Jede Empfindung erfüllt nehmlich einen Moment der Zeit (einen ſehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, ſo müſſen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anſchauung nöthig ſind, und den Inhalt derſelben ausmachen, auf einander folgen. Dieſe Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieſes Hineinkommen der einzelnen, an und für ſich nicht zuſammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kannt die Synopſis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun dieſe an ſich unzuſammenhängenden Empfindungen eine Anſchauung geben, ſo müſſen ſie mit einander verknüpft werden. Dieſes kann nun der Sinn nicht, ſondern hier gehet ſchon das Geſchäft des Verſtandes an. Der Verſtand bewirkt nehmlich das, was Syntheſis der Apprehenſion heiſst, und im Artikel Apprehenſion, 2. 3. beſchrieben iſt; ferner die Syntheſis der Reproduction, ſ. Apprehenſion, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehabten Empfindungen reproducire (ſie durch die Einbildungskraft mir wieder darſtelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, ſo muſs ich ſie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heiſst die Syntheſis der Recognition. Hierdurch entſtehet nun nach und nach das Bild eines Hauſes, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir Theilweiſe in den einzelnen Empfindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, welches die Einheit der Syntheſis durch die Apperception heiſst. S. Apperception. Dieſe Einheit denkt ſich nun der Verſtand durch den Begriff eines Gegenſtandes, und von dieſem Gegenſtande ſind wir eben genöthigt zu geſtehen, er afficire unſer Gemüth und ſei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten ſind, aus welchen wir die Anſchauung zuſammenſetzen. So gehört alſo zu jeder empiriſchen Anſchauung

a. Afficirung des Gemüths b. gegebene Empfindung c. Synopſis durch den Sinn	vermittelſt der Sinnlichkeit,
d. Syntheſis der Apprehenſion e. Syntheſis der Reproduction f. Syntheſis der Recognition	vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes,

g. dadurch bewirkte Einheit der Syntheſis der Apperception.

Den Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Anſchauungen in Anſehung dieſer Operationen ſ. in Apprehenſion, 3.

12. Man kann die Anſchauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äuſsern und innern Sinn, in äuſsere und innere eintheilen. Alles, was im Raum iſt, giebt äuſsere Anſchauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äuſsern Erſcheinung und als die Form aller äuſsern Anſchauung, iſt folglich ſelbſt eine reine äuſsere Anſchauung. Innere Anſchauungen ſind diejenigen, die im innern Sinne ſind, die gar nicht räumlich ſind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, ſelbſt die Begriffe, in ſo fern ſie als Objecte neuer Vorſtellungen Erſcheinungen ſind, und in ſo fern nicht gedacht, ſondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeſchauet werden. Die Zeit iſt die reine Form dieſer innern Anſchauungen, und ſelbſt eine innere Anſchauung, denn ſie iſt nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgeſtellt. Sie iſt aber nicht bloſs Bedingung der innern Anſchauungen, ſondern auch der äuſsern, denn alle äuſsern Erſcheinungen ſind zu irgend einer Zeit. Da nehmlich die Anſchauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntniſsvermögens, d. i. Vorſtellungen ſind, ſie mögen äuſsere oder innere ſeyn, ſo müſſen die äuſsern Anſchauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenſtände, oder die äuſsern Erſcheinungen auch in der Zeit ſeyn. (C. 50). Alles Aeuſsere iſt auch innerlich, das iſt kein Widerſpruch, weil Aeuſseres nur heiſst, was im Raum iſt und der Raum ſelbſt, der dieſe Vorſtellung des Aeuſsern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntniſsvermögens iſt. Daher iſt alles Aeuſsere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nehmlich zweierlei Bedeutung. Einmal ſteht es dem Aeuſsern contradictoriſch entgegen, und in ſo fern kann nicht beides zugleich ſtatt finden. Hiernach theilt man die Anſchauungen in äuſsere und innere

ein, von denen die letztern keine Geſtalt haben. Zweitens ſteht es auch dem nicht von unſerm Erkenntniſs-vermögen gewirkten Dinge entgegen (ſ. Auſser mir.). Man kann dieſe letztere die transſcendentale, die erſtere die empiriſche Bedeutung nennen. Im transſcendentalen Sinne ſagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekannten auſser demſelben afficirt, im empiriſchen aber ſagen wir, die Gedanken ſind in uns, und die Stadt Magdeburg auſser uns, da die letztere doch im transſcendentalen Sinne ebenfalls in uns iſt. S. Inneres. Man kann ſich aber auch räumliche Gegenſtände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorſtellen. Dieſe Bilder der Phantaſie ſtellen Geſtalten vor, obwohl ſie ſelbſt als bloſs im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und alſo keine Geſtalt haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anſchauung noch eintheilen in abgeleitete *(intuitus derivativus)* und urſprüngliche *(intuitus originarius)*. Die erſtere iſt diejenige, welche einen Gegenſtand haben muſs, von dem ſie abgeleitet iſt, oder durch den ſie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenſtand möglich macht, welche das Ding an ſich ſelbſt, nicht ſo wie es erſcheint, ſondern ſo wie es iſt, anſchauete. Die letztere wäre eine nichtſinnliche Anſchauung, ſie müſste mit dem Dinge an ſich ſelbſt Eins ſeyn. Eine ſolche Anſchauung, die aber, ohne daſs eine Receptivität vorher afficirt würde, anſchauete, würde ihren Gegenſtand erſchaffen, und eine Anſchauung ſeyn, ſo wie ſie Gott haben muſs. Urſprüngliche Anſchauungen ſind alſo eben das, was auch intellectuelle oder nichtſinnliche Anſchauungen heiſsen (6), und abgeleitete ſind identiſch mit ſinnlichen Anſchauungen (C. 72.).

14. Die Anſchauungen ſind nun diejenigen Vorſtellungen, welche ſynthetiſche, d. i. ſolche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tiſch iſt roth, ſo liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tiſches, denn das Ding kann gar wohl ein Tiſch ſeyn, ohne daſs es gerade roth iſt; es giebt auch ſchwarze Tiſche. Daſs ich alſo urtheile, der Tiſch iſt roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, ſondern daſs ich ihn als roth anſchaue. Und ſo gründen ſich auch ſynthetiſche Sätze *a priori* auf die reinen Anſchauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, gründet ſich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, ſondern darauf, daſs es die Beſchaffenheit der reinen Anſchauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwiſchen zwei Puncten vorſtellen, fallen zuſammen, und ſind nur Eine und dieſelbe Linie. Dieſe Unmöglichkeit, uns mit aller Anſtrengung der Einbildungskraft zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen zwei Puncten vorzuſtellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anſchauungen verſtändlich machen, heiſst, ſie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tiſch vor mit habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, ſondern ihn, auch mit Bewuſstſeyn, nur erſt geſehen habe, ſo weiſs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es iſt was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfange zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuſs lange und eben ſo breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieſes Ding hat 4 Füſse, und iſt das Werk eines Tiſchers, und ſoll dazu dienen, andre Dinge drauf zu ſetzen oder zu legen: dann wird mir die Anſchauung verſtändlich, ich habe ſie auf Begriffe gebracht, und verſtehe nun, was es für ein Ding iſt, das ich vor mir ſehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn ſie etwas ſehen, das ihnen noch nicht vorkam, was iſt das?

weil ſie noch keinen Begriff von dem Gegenſtande haben, den ſie anſchauen, ſie wollen, man ſoll ihnen die Anſchauung auf Begriffe bringen, und ſie ihnen dadurch verſtändlich machen (C. 75.).

16. Es fragt ſich nun noch, ſchauen alle erkennende Weſen ſo an wie wir? Dieſe Frage kann zweierlei heiſsen, entweder, ſind alle erkennende Weſen an gewiſſe Bedingungen der Anſchauungen gebunden, können ſie nicht anders anſchauen als ſo, daſs das, was ſie anſchauen, immer nur Erſcheinungen ſind, nie Dinge an ſich (C. 43.)? ſo iſt die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anſchauen, heiſst aus ſich ſelbſt hervorbringen oder erſchaffen, welches für bedingte Weſen, d. i. ſolche, die nicht der Schöpfer ſelbſt, ſondern ihrem Daſeyn ſowohl, als ihrer Anſchauung nach abhängige Weſen ſind, ein Widerſpruch iſt. Es kann aber obige Frage auch heiſsen: ſind alle erkennende Weſen an die menſchlichen Bedingungen gebunden, welche unſre Anſchauungen einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, nehmlich an Raum und Zeit? ſo iſt die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es iſt gar nicht nöthig, daſs wir die Anſchauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken (M. I. 79); es mag ſeyn, daſs jedes endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden, und eine ſolche Nothwendigkeit auf keine Weiſe begreifen können, indem dieſe Verſtandesgeſetze vorausſetzen, und alſo die Beſchaffenheit eines Dinges an ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungen beſtimmen würde); ſo würde ſie doch um dieſer Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einſchränkende Bedingung zu ſeyn (C. 72.). Andere Formen der Anſchauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weiſe erdenken und faſslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniſs gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden (C. 283).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Abſchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 — I. Th. I. Abth. I. Buch. I Hauptſt. I. Abſchn. S. 92. 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 125 — II. Abſchn. S. 132. 135 — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 283 — II. Buch. III. Hauptſt. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 377.

Anſchauungsarten.

S. Anſchauung, 6 — 13.

Anſchieſsen,

Cryſtalliſiren. Das plötzliche Feſtwerden einer flüſſigen Materie, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten (beſſer ſtarren) Zuſtand (welches das Starrewerden, das Geſtehen oder Gerinnen heiſst), ſondern gleichſam durch eine Sprung (M. II. 765). So ſchieſsen die Solen, aufgelöſten Salze, Metallſolutionen u. ſ. w. an. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das Gefrieren des Waſſers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anſchieſsens beruhet auf folgenden Gründen. Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüſſige Materie z. B. der Wärmeſtoff (eine für ſich ſelbſt beſtehende ſehr feine elaſtiſche Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgeſondert; hierdurch wird das Hinderniſs des Zuſammenhangs der Theile weggeſchafft, die Theile vereinigen ſich durch ihre gegenſeitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich ſtarre, ſ. das Flüſſige, Configurationen. Der vermittelnden Urſachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmoſphäriſchen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar iſt es, daſs dieſer Uebergang aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht ſtufenweiſe geſchieht, wodurch ſich eben das Anſchieſsen oder Cryſtalliſiren von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmähligen

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterſcheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, ſondern mit langſamen Schritten abnimmt. So erzeugen ſich in dem gefrierenden Waſſer zuerſt gerade Eisſtrählchen, die ſich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zuſammenfügen, indeſſen ſich andere an jeden Punct derſelben eben ſo anſetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden iſt; ſo daſs, während dieſer Zeit, das Waſſer zwiſchen den Eisſtrählchen nicht allmählig zähe wird, ſondern ſo vollkommen flüſſig iſt, als es bei weit gröſserer Wärme ſeyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir ſehen dieſe Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewiſſe Laſt 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verſchoben zu werden, ſo wird dieſelbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz ſtille liegen, erſt wenn man das funfzigſte Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Waſſer 0 Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts deſto weniger würde es ungereimt ſeyn, wenn man behaupten wollte, daſs das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwiſcht der Wärmeſtoff plötzlich. Man ſieht leicht, daſs der Abgang des Wärmeſtoffs, da er bloſs zum Flüſſigſeyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindeſten kälter zurückläſst, als das kurz vorher in ihm flüſſige Waſſer. Nach dieſer Theorie wird durch das Anſchieſſen dasjenige ſtarre, was vorher wirklich flüſſig war, durch das allmählige Erſtarren aber nur dasjenige, was bisher ſchon als ſtarre in andern Flüſſigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder ſich abſondern, und das Starre zurücklaſſen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüſſigen Zuſtande in den ſtarren den Namen der Cryſtalliſationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) beſchreibt das Anſchieſsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daſs das Anſchieſsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löſaſen ſchoſſen Arſenik- und Rauchgelbcryſtallen an in Octaedern von 8 dreiſeitigen Pyramiden. Bergmann beſaſs eine Cryſtalliſation in einer Schlacke. Indeſſen, ſagt er, iſt es doch nöthig, daſs die Materien, welche ordentlich anſchieſsen ſollen, in einen flüſſigen Zuſtand verſetzt werden, und es iſt daher wahrſcheinlich, daſs auch jenes Anſchieſsen auf trocknem Wege, durch einen flüſſigen Zuſtand, der vorherging, verurſacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Cryſtalliſation auf trockenem Wege, allein der Rauch iſt eben eine flüſſige Materie, er iſt eine wahre Solution des Brennſtoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anſchieſsen werden Maſſen von regelmäſsiger Geſtalt gebildet, welche Cryſtalle heiſsen, und jede Art Materie ſchieſst immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig iſt es, daſs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Cryſtallen vorkommen. Die meiſten äuſsern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingeſchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmelt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreiſeitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeſſen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daſs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den gröſsten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmeſtoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzuſchnell, ſo vereinigen ſie ſich ohne Unterſchied mit Flächen, welche der Zufall zuſammen bringt, und bilden zwar feſte Maſſen, aber ohne regelmäſsige Geſtalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine cryſtalliſche Form anzunehmen, als andere Körper, ſo glauben einige Naturkündiger, alle Anſchieſſungen ſeien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.
Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Kryſtalliſation.

Anſpruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, ſ. Geſchmacksurtheil.

Anſtiftung

des Verraths, *perduellio*. In der Kriegskunſt, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieſer Name, als ein allgemeines Kunſtwort, einem gewiſſen ehrloſen Stratagem (Kriegsliſt) beigelegt, nehmlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimniſſe dem Feinde deſſelben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig ſeyn kann. Dieſes Stratagem iſt ehrlos, weil es wider die Moralität deſſen iſt, der es braucht, und die Moralität deſſen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen ſetzen, der ſich eines ſolchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede ſoll abgeſchloſſen werden können, ſo darf nicht alles wechſelſeitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenſeitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man ſich vor, daſs zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, ſo muſs der Ausgang jedes Krieges ſeyn, daſs der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muſs der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen faſſen können, dieſer werde des Ueberwinders Recht nicht bloſs ſo lange anerken-

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonſt würde ein Ausrottungskrieg ſtatt finden, der aber ſchlechterdings unerlaubt iſt, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, ſ. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anſtiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es iſt alſo ein Verbotgeſetz des Naturrechts: ſtifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerſpruch in der Intention des Machthabenden vorausſetzen.

4. Ein Verbotgeſetz, welches das Anſtiften des Verraths verbietet, iſt von der ſtrengen Art (*lex ſtricta*), denn es gilt ohne Unterſchied der Umſtände, und dringt ſo fort auf Abſchaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abſchn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menſchenkunde, Menſchenlehre, *anthropologia anthropologie*, *ſcience de l'homme*. Die Lehre von den empiriſchen Bedingungen des Menſchen. Sie handelt von den empiriſchen Bedingungen des Vorſtellens und Handelns des Menſchen, oder ſeiner ganzen Wirkſamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretiſche und practiſche. Die theoretiſche Anthropologie hat drei Hauptheile, nehmlich die Unterſuchung a. des Menſchen als Gegenſtandes des äuſſern Sinnes, des menſchlichen Körpers, als Organs des Vorſtellens und Handelns; b. des Menſchen als Gegenſtandes des innern Sinnes, oder der menſchlichen Seele, als Sitzes des Vorſtellens und Quelle des Handelns; c. des Menſchen als eines Zuſammengeſetzten aus beiden. Sie heiſsen:

a) Anthropologie des äuſsern Sinnes, Phyſiologie oder Körperlehre.

b) Anthropologie des innern Sinnes, empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre, und

c) Anthropologie des Menschen überhaupt, theoretische Anthropologie oder Menschenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretische Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empirischen Naturlehre, einem Theile der angewandten Philosophie, denn sie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empirisch gegebene Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als eines Organs, und der menschlichen Seele, als Quelle der Wirksamkeit. Kant (C. 877.) sagt: die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, denn sie sei schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen. Man muss das so verstehen: die Metaphysik ist die Philosophie der reinen Vernunft, d. i. alles dessen, was *a priori* ist; nun ist die empirische Psychologie die Lehre von der menschlichen Seele, so wie sie im innern Sinn erscheint, folglich kann sie nicht zur Metaphysik gehören. Schmid (Emp. Psych. I. Th. S. 8.) versteht unter der Anthropologie die Philosophie d. i. Kenntniss von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesetzen der Vernunft. Dann sind nehmlich unter Begebenheiten nicht die Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker zu verstehen, sondern die Gründe derselben, als Phänomene, die aus den Gesetzen und Anlagen des Menschen, als solchen, seinem Körper und seiner Seele nach, entspringen. Der objective Stoff, den also die Menschenlehre behandelt, ist der Mensch.

3. Bei der Anthropologie des äussern Sinnes liegt die reine Physik*) zum Grunde, nur dass noch

*) Worüber wir eine Schrift von Kant besitzen, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der reinen Naturlehre.

ein eigenes empirifches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nehmlich die Animalität (Senfibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die allgemeine Phyfiologie, welche den menfchlichen Körper nach feinen Kräften und Functionen, im gefunden Zuftande, betrachtet, und die befondere Phyfiologie oder medicinifche Anthropologie, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menfchlichen Körpers von innen (durch Krankheitsftoffe), und von auffen (durch Zerftörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt blofs einen negativen Begriff von unferm denkenden Wefen, als Subject aller Gegenftände des innern Sinnes, nehmlich den, dafs keine feiner Handlungen und Erfcheinungen des innern Sinnes materialiftifch erklärt werden könne; dafs alfo von feiner abgefonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer feiner Perfönlichkeit nach dem Tode uns fchlechterdings kein erweiterndes beftimmendes Urtheil aus fpeculativen Gründen durch unfer gefammtes theoretifches Erkenntnifsvermögen möglich fei. Alles übrige der Seele ift empirifch, und die Anthropologie des innern Sinnes folglich blofs Kenntnifs unfers denkenden Selbft im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ift ganz empirifch, und daher auch die Gefetze der daraus entfpringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, ift die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Befchaffenheit und Lage des menfchlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenfchaften des Menfchen und die Hinderniffe das Moralgefetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Lafter. Sie ift der empirifche Theil der Ethik, welcher practifche Anthropologie, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philofophie der Sitten oder Moral heifsen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menschenpflichten und von den Menschenrechten. In der practischen Anthropologie ist nehmlich die ganze pragmatische Sinnlichkeit des Menschen aus der empirischen Psychologie, oder theoretischen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengesetz, aus der Moral oder Metaphysik der Sitten, und die Aufgabe der practischen Anthropologie ist nun: anzugeben, wie der Mensch durch das Sittengesetz soll bestimmt werden; oder welches die moralischen Gesetze sind, denen die Menschen, unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften unterworfen sind. Sie ist also der empirischen oder psychologischen Principien wegen keine wahre oder demonstrirte Wissenschaft. Es hat noch Niemand, selbst von den critischen Philosophen, aus diesem einzig richtigen Gesichtspunct eine practische Anthropologie geliefert. Die practische Anthropologie ist also die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menschen, und nach ihr müssen alle Handlungen der Menschen gewürdigt, so wie aus der allgemeinen theoretischen Anthropologie erklärt werden. Man kann nehmlich eine Handlung würdigen

a.) strenge nach dem Gesetze, dann steht sie vor dem Richterstuhle der Moral (dem h. Geist), und hiernach ist kein Fleisch (Mensch) gerecht, vor diesem Richterstuhle besteht keine einzige Handlung der Menschen, weil bei der besten immer auch empirische Triebfedern im Spiele sind;

b.) mit Nachsicht oder mit Rücksicht auf die Macht der sinnlichen Triebfedern des einzelnen Menschen, dann steht sie vor dem Richterstuhle der practischen Anthropologie (Jesu Christi), und hiernach ist eine Handlung ehe zu entschuldigen, als eine andere, und der Mensch der Begnadigung fähig.

7. In der practischen Anthropologie wird entweder der Mensch überhaupt, oder der Mensch in besondern Lagen und unter subjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt sie in zwei Theile.

a) Der erste Theil ist die practische Anthropologie, die den Menschen, als solchen, betrachtet, oder den Menschen überhaupt. Er kann allgemeine practische Anthropologie oder allgemeine angewandte (menschliche) Moral heissen.

b) Der zweite Theil ist die practische Anthropologie für die Menschen, nach ihren zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen. Sie kann die besondere (specielle) practische Anthropologie (specielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erste Theil enthält dann wieder

α) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menschen überhaupt, ohne auf seine besondern Verhältnisse zu sehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf diejenigen, die aus besonderen Verhältnissen entspringen.

Der zweite Theil enthält

a) die specielle Pflichtenlehre nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen;

b) die specielle Rechtslehre, ebenfalls nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen.

Jeder Theil hat seine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man sich auch eine pragmatische Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie soll Klugheit befördern, um auf Menschen zu bestimmten Absichten Einfluss zu haben. Nach dieser Idee existirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeschriebene Hefte von Vorlesungen, die Kant über eine solche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empirischen Quellen der Anthropologie sind: Beobachtung andrer Menschen, Selbstbeobachtung und Geschichte. Der Nutzen der Anthropologie ist Beförderung der Moralität, der Geschicklichkeit im Umgange mit Menschen und der Unterhaltung, indem sie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menschen in Gesellschaft, die sie erfordert, auch die Langeweile in sonst nicht unterhaltenden Gesellschaften verhindert.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptst. S. 869. 877.
Dess. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.
Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abschn S. 32.
Dess. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200*).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, *anthropomorphisme*. Dieser Name gebührt eigentlich solchen Vorstellungen von Gott, welche nur Menschen zukommen, aber von diesen auf Gott übertragen werden. In dieser Bedeutung gebraucht ihn Kant sehr richtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Versinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unsterblichkeit. Im weitern Sinne kann man also allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenschaft auf ein Wesen ausserhalb derselben darunter verstehen, so dass also der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne ist, s. Anschauung, 4, Anmerk. Er ist nach Schmids Eintheilung

a) dogmatisch, wenn die sinnlichen Eigenschaften dem übersinnlichen Wesen selbst beigelegt werden, z. B. wenn man sagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verstand. Diesen Anthropomorphismus muss man als den eigentlichen Quell der Superstition ansehen; er ist eine scheinbare Erweiterung der Ideen des Uebersinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) symbolisch, wenn man nur die Verhältnisse des Uebersinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält sich zur Welt, wie ein verständiges Wesen zu seinem Kunstwerk. Dieser letztere ist erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniss des übersinnlichen Wesens selbst vorgegeben wird; der erstere ist nur erlaubt, wenn die Idee des übersinnlichen Wesens als ein Regulativ zur systematischen Welterkenntniss gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu bestimmen, wie Gott an und für sich

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntniss von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, dass man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken läst.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectsbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nehmlich darin, dass wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten fasslich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Uebersinnlichen, nehmlich eine sinnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Uebersinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectsbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, dass wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heisst ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts ſinnliches iſt, eigentlich durch kein Schema verſinnlicht werden kann. Wer alſo dieſes Analogon Gottes, welches durch das Schema dargeſtellt wird, für Gott ſelbſt hält, der verwandelt auf dieſe Weiſe den Schematismus der Analogie in den der Objectsbeſtimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligſten Folgen für die Moralität ſeyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogiſch iſt, nicht ähnlich iſt, etwas unſittliches ſeyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Groſsinquiſitor machen, und folglich dadurch den Lehrſatz, die Kezzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Geſetzes heiligen; wer aber die menſchliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird ſich immer noch fragen können, ob nicht gerade dieſe Ketzerverfolgung etwas ſei, worin ſeine menſchliche Weisheit der göttlichen ſehr unähnlich iſt; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menſchen zur Erkenntniſs der Wahrheit, zur Beſſerung zu führen, allein er weiſs die gewiſſe Erreichung ſeiner Zwecke vorher, dahingegen der Menſch ſich nicht nur bei der Erkenntniſs der Wahrheit ſelbſt, ſondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwiſchen dem Verhältniſſe eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schemas zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht ſagen, wie ſich verhält meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, ſo verhält ſich dieſe meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu Gott ſelbſt. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorſtellung der Einbildungskraft zwiſchen Begriff und Object iſt, ſo ſtellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorſtellt. Wenn ich ſage: die Subſtanz dieſes Holzes, ſo ſtelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibet. Dadurch verſinnliche ich mir den Begriff der Subſtanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Subſtanz zu denken, nehmlich das Beharrliche in demſelben, das Beharrliche iſt alſo das Schema der Subſtanz, allein durch die bloſse Vorſtellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, ſondern dieſes muſs ich zu dem Ende anſchauen. Durch ein Schema ein Obiect erkennen zu wollen, wäre alſo ein Sprung von der Verſinnlichung meines Verſtandes- oder Vernunftbegriffs (welches das Schema ſeyn ſoll) auf eine Erkenntniſs des Objects, die aus dieſer Verſinnlichung abgeleitet werden ſoll, wozu ein Schema ganz untauglich iſt, ausgenommen bei reinen Anſchauungen. Da nun Gott und alles Ueberſinnliche gar nicht einmal (wie das Empiriſche) vermittelſt eines Schema, geſchweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, alle Schemate aber transſcendentale Zeitbeſtimmungen ſind, ſo wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Ueberſinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muſs nur nicht auf Pflichtbegriffe einflieſsen, dann iſt er unſchuldig, ſonſt iſt er aber in Anſehung unſers practiſchen Verhältniſſes zu Gottes Willen und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichteſten zu unſerm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen ſolchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um ſich des Wirkens auf das Innerſte der moraliſchen Geſinnung zu überheben. Ein Beiſpiel hierzu iſt der Grundſatz, daſs wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Abſicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerſtreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeſte dazu beiträgt. Man hat behauptet, daſs es nicht immer Aufopferungen ſeyn dürfen, dadurch der Menſch Gott dienen könne, ſondern auch Feierlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büſsun-

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nuzzen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, dass dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nehmlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Uebersinnlichen oder blossen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Uebersinnlichen unter die Naturursachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Uebersinnliche (die moralische Gesinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büssungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, dass wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellet, dieser Einfluss zweier so ungleichartiger Principien niemals als *direct* gedacht werden müsse. Nehmlich, als Sinnenwesen können wir an den *Erscheinungen des intellectuellen Princips*, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die Wirkung ist nehmlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die Ursache dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nehmlich ein Bestimmungsgrund unsrer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbst dass die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewusst bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Uebersinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu erklären, ist uns unmöglich. (R. 259. *.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 725.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.
Dess. Proleg. S. 173. 174.
Dess. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81. *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesezze, Dialectik, ἀντινομια, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnissvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falsche, Voraussetzung zum Grunde liegen muſs. Auſser dieſer objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieſes Wort auch in ſubjectiver Bedeutung, für den Zuſtand der Vernunft bei dieſen dialectiſchen Schlüſſen. Die Vernunft fordert nehmlich immer abſolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Urſachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Urſache, die nicht weiter Wirkung einer andern Urſache iſt (ſ. Anfang. II, b), und ſchlieſst aus dem Widerſpruch, der hieraus entſteht, daſs es keine abſolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich iſt. Der Zuſtand der Vernunft alſo, daſs ſolche dialectiſche Schlüſſe aus ihrem Grundſatz der abſoluten Totalität entſtehen, heiſst ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden ſich widerſprechenden Folgen aus dieſen Schlüſſen, es giebt für eine ſolche Reihe eine abſolute Totalität oder ein abſolut letztes Glied, und es giebt keine ſolche abſolute Totalität oder kein abſolut letztes Glied, heiſsen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Dieſe Folgen, oder Sätze, müſſen ſich

a) nur dem Scheine nach widerſtreiten;

b) dieſer Schein muſs natürlich, und der menſchlichen Vernunft unvermeidlih ſeyn;

c) der Scheinwiderſpruch muſs daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich iſt, nie weggeſchafft werden.

Dieſer Artikel ſoll nun die verſchiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien ſelbſt aufſtellen und endlich ihre Auflöſung zeigen und ins Licht ſetzen.

2. Kant lehrt, daſs es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verſchiedenen Erkenntniſsvermögen: dem Verſtande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieſer Erkenntniſsvermögen hat ſeine Principien (ſ. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerſpruch geräth, wenn ſie die-

les Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an ſich ſelbſt machen will. So giebt es alſo

a. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntniſsvermögen, oder den Verſtand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, ſo fern die Vernunft für daſſelbe geſetzgebend iſt, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen ſowohl als teleologiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf fürs Gefühl der Luſt oder Unluſt, oder das Feld deſſelben, worin die Urtheilskraft conſtitutiv iſt (oder der Natur Geſetze vorſchreibt), den Geſchmack und den teleologiſchen Gebrauch der Vernunft. So giebt es alſo

I. eine Antinomie der ſpeculativen Vernunft;

II. eine Antinomie der practiſchen Vernunft;

III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder

α. die der äſthetiſchen, oder

β. die der teleologiſchen Urtheilskraft iſt.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflöſen.

3. I. Die Antinomie der ſpeculativen Vernunft beſtehet in vier Widerſprüchen oder einzelnen Antinomien, nehmlich zwei mathematiſchen (ſolchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig ſind) und zwei dynamiſchen (ſolchen, wo jene Bedingungen ungleichartig ſind).

A. Die beiden mathematiſchen ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs die Welt einen Anfang und Grenzen, und daſs die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwidersprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unserm Erkenntnissvermögen unabhängig existirendes Ding, ein Ding an sich ist, und beides widerspricht sich. Hätte die Welt nehmlich keinen Anfang und keine Grenzen, so wäre sie doch *a parte post* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunct, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke sich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, so liesse sie sich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches sich widerspricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob sie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunct und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derselben widerspricht, und daher ist eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieses wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunct, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, so muss ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich ist, in der Zeit und im Raum eine Lücke entstehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunct wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), so fragt sichs, was war vor der Welt, und was ist jenseits der Weltgrenze? Da müsste folglich die Zeit leer gewesen, oder nichts in derselben vorhanden gewesen seyn, auch müsste hinter der Weltgrenze wenigstens der leere Raum seyn. Die Welt entstand also in einer leeren Zeit, und steht im Verhältnisse mit dem leeren Raum. Dies ist aber ein Widerspruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entstand, muss

von jeder andern leeren Zeit, in der ſie nicht entſtand, unterſchieden ſeyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterſchieden werden, was in der Zeit iſt, denn übrigens iſt ein Theil der Zeit von dem andern nur der Gröſse nach unterſchieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, ſondern nur in einer erfüllten entſtehen. Der Anfang der Welt ſetzt alſo ſchon das Daſeyn von Theilen der Welt voraus, welches ſich widerſpricht. Sie kann alſo keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben ſo verhält es ſich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume ſollte die Welt grenzen? doch mit dem, der ſich von jedem andern unterſcheidet, und folglich nicht leer ſeyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs in der Welt alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, und daſs nichts Einfaches in der Welt exiſtire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, ſo müſste, wenn man in Gedanken alle Zuſammenſezzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich iſt (M. I. 520). Exiſtirte aber etwas Einfaches in der Welt, ſo müſste daſſelbe im Raume ſeyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zuſammengeſetzt ſeyn (M. I. 523). Geſetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, ſo könnten wir doch aus dieſer Wahrnehmung nicht ſchlieſsen, daſs es nicht zuſammengeſetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamiſchen Antinomien ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs es einen freien Willen gebe, und daſs in der Welt alles nothwendig ſei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, ſo wäre jede Urſache wieder Wirkung einer andern Urſache, und es fehlte dann an einer erſten Urſache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, so gäbe es eine Ursache, die sich ohne Grund bestimmen liefse, welches unmöglich ist (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, dafs eine schlechthin nothwendige Ursache zur Welt gehöre, und dafs es gar kein schlechthin nothwendiges Wesen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein schlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Wesen, so fehlt es der Welt an einer ersten Ursache, die durch nichts weiter bedingt seyn mufs, und an einem ersten Theile, der auch nicht weiter bedingt seyn mufs (M. I. 541). Giebt es aber ein schlechthin nothwendiges Wesen, so giebt es etwas, was keine Ursache hat, und die ganze Welt ist nothwendig und besteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes ist die Auflösung dieser Widersprüche. Die Sinnenwelt ist kein Ding an sich, sondern nur der Inbegriff der Reihen der Erscheinungen, welche sich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorstellt, welches sie auch seyn müfsten, wenn die sinnlichen Gegenstände, oder Naturdinge, keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Dann müfsten sie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben dafs bei dieser Annahme ein Widerspruch entsteht, bestätigt die Richtigkeit dessen, was die transscendentale Aesthetik beweiset, dafs alle Naturdinge nicht unabhängig von unserm Erkenntnifsvermögen so vorhanden sind, wie wir sie wahrnehmen, sondern dafs sie Producte unsers eignen Erkenntnifsvermögens sind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der seine Quelle nicht im Erkenntnifsvermögen hat. Daher sind nun

A beide mathematische Antinomien falsch.

a. Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes nach kann es nirgends eine absolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben so wenig gegeben seyn, sondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, dafs alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäfs, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man mufs einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnifsvermögens so entspringen mufs (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müfste, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nehmlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Ursache die nothwendige Wirkung einer andern Ursache ist (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein schlechthin nothwendiges Wesen geben, aber nicht in der Reihe der Erscheinungen, in der alles bedingt ist, sondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchsten Gut zeigt, dass es für die Vernunft nothwendig sei, ein solches voraus zu setzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber sinnlich bedingten Willens soll erreichbar, und es also vernünftig seyn, ihm nachzustreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practischen Vernunft bestehet

a. in der Antinomie der ethisch - practischen Vernunft, nehmlich in den sich widersprechenden Behauptungen: Tugend und Glückseligkeit müssen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchsten Guts gedacht werden, und dennoch ist weder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit. Beides ist unwidersprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchsten Gut zu machen, ist unmöglich; denn wir sind der Glückseligkeit bedürftig, und sind also durch unsre Natur genöthigt sie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derselben würdig, und können sie also unbeschadet unsrer Tugend wollen; hätten wir also die Gewalt dazu, so würde es wider die Vernunft seyn, uns nicht glückselig zu machen. Folglich gehört die Glückseligkeit zum Endzweck unsers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchsten Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückseligkeit nicht die Bewegursache der Tugend seyn; weil dadurch, dass man um der Glückseligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich ist. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn, weil die Tugend keine Natururſache ist, und also keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde also folgen, dass das

höchste Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre sei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet darin: Das Bestreben nach Glückseligkeit kann zwar nicht tugendhafte Gesinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückseligkeit kann doch die moralische Triebfeder nicht wirken. Es ist daher nur falsch, dass die Tugend Glückseligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an sich ist; ist sie aber bloss eine Reihe von Erscheinungen, so ist zwar kein natürlicher Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, dass es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe, der also in der intelligibeln Welt nothwendig ist, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgesetzen fortgehet, nur als zufällig erscheint (M. II. 324 — 326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practischen Vernunft, nehmlich in den sich widersprechenden Behauptungen: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin; und, es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin. Beide Sätze sind wahr; denn es kann nichts Aeusseres geben, das den Einfluss meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, sonst könnte ich es bloss physisch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte absolut unerlaubt seyn, so dass es Niemand gebrauchen dürfte. Dieses wäre aber ein Widerspruch, der vernünftige Willkühr mit sich selbst, indem sie dadurch etwas für sie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und so die Willkühr selbst den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es also gleich nicht möglich wäre, im physischen Besitz einer Sache, z. B. eines grossen Ackers, zu seyn, indem ich vielleicht nicht die Besitznehmung desselben durch eine Anzahl Menschen davon abhalten könnte; so muss es dennoch möglich seyn, eine

solche Sache als das Meine zu haben, d.i. im rechtlichen Besitz desselben zu seyn, weil sonst kein rechtlicher Gebrauch dieser Sache möglich seyn würde. Aber dieser rechtliche Besitz einer Sache ist doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem physischen Besitz desselben die Idee des Rechts verbinden kann, sonst kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von dieser Sache machen.

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet also darin: im erstern Satz ist unter Besitz, der Besitz in der Erfahrung zu verstehen (der empirische Besitz). Es muss möglich seyn, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht physisch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber ist der rechtliche Besitz zu verstehen. Es ist nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heisst der reine intelligibele Besitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Geschmacks, oder ist erstens eine Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft, d. i. des Geschmacks. Es bestehet in den zwei sich widerstreitenden Behauptungen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, und, es gründet sich auf Begriffen. Beides ist wahr; denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so liesse sich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerspricht, über den Geschmack läst sich nicht disputiren, das heisst, mit Gründen streiten. Gründete sich aber das Geschmacksurtheil nicht auf Begriffen, so liesse sich nicht darüber streiten, welches doch diejenigen stillschweigend behaupten, welche einander den Geschmack absprechen, wenn sie sich nicht darüber vereinigen können, ob etwas schön sei, oder nicht (M. II. 737 — 739. U. 234.).

Die Auflösung dieser Antinomie bestehet in der Bemerkung, dass in beiden widerstreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derselbe ist, und daher beide Behauptungen richtig sind, obwohl in beiden der Schein, als sei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeſchafft werden kann. Das Geſchmacksurtheil ſagt aus, das Object iſt für mich ſchön oder häſslich, in ſo fern gründet es ſich nicht auf beſtimmten Begriffen; aber wir ſagen doch auch zugleich mit dem Geſchmacksurtheil aus, das Object muſs Jedermann ſchön finden, der Geſchmack hat, und in ſo fern gründet ſich unſer Urtheil auf einem beſtimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geſchmack haben, vorausſetzen, nehmlich auf der beſtimmten Idee des Ueberſinnlichen in uns; der Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils liegt in der unbeſtimmten Idee, daſs jedes überſinnliche Subſtrat des Subjects mit dem überſinnlichen Subſtrat des Objects in einer ſolchen unbeſtimmbaren Verbindung ſtehe, daſs das Geſchmacksurtheil darum allgemeingültig ſeyn muſs (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft beſtehet in den beiden ſich widerſtreitenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge muſs als nach bloſs mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organiſchen Körpern iſt immer ein Glied wechſelſeitig um des andern willen vorhanden, und es muſs alſo bei dieſen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endurſachen, oder die teleologiſche angewendet werden. Die teleologiſche Erklärungsart iſt aber wieder nicht hinreichend, die Entſtehung derſelben begreiflich zu machen, folglich muſs die mechaniſche, nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwiſchen dieſen Sätzen wäre nur das ein Widerſpruch, wenn ſie Naturgeſetze wären, und folglich ausſagten, daſs die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, bloſs nach mechaniſchen oder teleologiſchen Gründen möglich ſei, nicht aber daſs ſie bloſs darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach bloſs empiriſchen Geſetzen der Natur kein ſolches Grundgeſetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

ſondern der Urtheilskraft aus, und ſind bloſse Principien über die Natur zu reflectiren, und in ſo fern enthalten ſie keinen Widerſpruch, ſondern können ſehr wohl neben einander beſtehen. Wir müſſen alle Naturproducte möglichſt mechaniſch erklären, denn ſonſt können wir keine Einſicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es iſt eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verſtandes zum Grunde zu legen, damit man ſagen könne, gewiſſe Naturproducte müſſen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich ſind, da nach mechaniſchen Principien alles nothwendig iſt. Hierzu muſs aber eine willkührlich wirkende Urſache angenommen werden, die alſo nicht wie bei den mechaniſch wirkenden Urſachen Materie ſeyn kann. Wir müſſen alſo, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach, in der Sinnenwelt alles mechaniſch erklären, aber doch die mechaniſchen Gründe insgeſamt, einem nach Zwecken wirkenden überſinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen ſolchen oberſten Verſtand gäbe, ſondern es iſt bloſs ein Princip der Nachforſchung für unſern Verſtand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Ueberſinnliches zu beziehen, und eine abſichtlich wirkende Urſache anzunehmen (M. II. 841. 889—891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort **Antinomie** (ἀντινομια) von einem Widerſpruch in den Geſezzen, wenn nehmlich ein Geſetz dem andern widerſprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Inſtit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 454. ff. IX. Abſchn. S. 548. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abſchn. §. 56. S. 234. ff. II. Th. §. 70. ff. S. 313 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptſt. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wiſſenſchaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weiſe entſteht, wenn man die ſinnlichen Dinge für Dinge an ſich ſelbſt hält, die auch unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo exiſtiren, als ſie uns durch daſſelbe vorgeſtellt werden (welche Wiſſenſchaft Dialectik heiſst), iſt Antithetik der Name der Unterſuchung des Widerſtreits der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe (ſ. Antinomie, 3. ff.) Bei dieſem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerſtreitenden Erkenntniſſen vor der andern ihr entgegengeſetzten Behauptung einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall, weil die eine eben ſo viel für ſich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen; ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe nur nach dem Widerſtreit derſelben unter einander und den Urſachen derſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir nehmlich unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daſs unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer ſolchen Antithetik der reinen Vernunft bieten ſich drei Fragen dar, nehmlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen ſei, ſo daſs ſich zwei widerſtreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Urſachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieſer Widerſtreit entſpringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewiſsheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stöfst, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Ursachen durchgehet, stöfst auf die Frage nach einer ersten und obersten Ursache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nehmlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Ursache, aber keine erste und oberste Ursache haben (M. I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Ursachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, dafs die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu grofs, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Ursache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu grofs, denn dieser weifs nur von Ursachen, die immer Wirkungen andrer Ursachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Ursache aber, die Wirkung einer andern Ursache ist, ist dem Verstande angemessen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Ursachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Ursache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewifsheit. Diese Methode bestehet darin, dafs man dem Widerstreite der Behauptungen zusiehet, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein blofses Blendwerk sei (M. I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transscendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

reinen Anschauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Diese skeptische Methode bestehet also darin, dass man die sich widerstreitenden Sätze einander gegenüberstellet, und auf beiden Seiten gleich strenge die Wahrheit derselben beweiset, woraus denn, wenn das möglich ist, folgt, dass entweder beide Sätze sich wirklich nicht widerstreiten, zusammen bestehen können und zugleich wahr sind, oder dass beide Sätze falsch sind, und ihre Beweise nur etwas stillschweigend voraussetzen, ohne welche Voraussetzung sie nichts beweisen (s. Antinomie. 3 ff.). In Wissenschaften, die auf einer Anschauung beruhen, also in mathematischen Disciplinen, oder in Erfahrungsgegenständen kann ein solcher Widerstreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darstellung des Objects in der reinen Anschauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7. Es ist diese transscendentale Antithetik also keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare, denn sie beruhet darauf, dass man Erscheinungen für Dinge an sich hält; sie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erscheinungen wirklich Dinge an sich wären. Die transscendentale Antithetik ist also nicht die Wissenschaft von einem wirklichen Widerstreite, sondern von dem Scheinwiderstreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptst. II. Abschn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenstände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr iſt, ſ. Materie; oder welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung andrer von ihr widerſtehet. Sie heiſst auch ziehende Kraft. Geſetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, daſs andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, ſich jener Materie näherten; oder daſs der Raum, um den ſie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er gröſser werden, und ſich die Materien von einander entfernen ſollten, daſs eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müſste, welche ſich in den Theilen der Materie befände: ſo wäre dieſe letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine ſolche Kraft, ſo würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den ſie zuſammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben. Unter der Materie iſt hier nehmlich das Bewegliche zu verſtehen, ſofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum ſchlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demſelben bewegt, oder zur Veränderung des Orts beſtimmt werden könnte, als durch etwas, das ſelbſt zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von ſich zu entfernen, welches eine Zurückſtoſsungskraft genannt wird, und die erſte weſentliche Grundkraft der Materie iſt, und eine Aziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun dieſen Satz (in 2) zu beweiſen, ſezzen wir hier mit allen Phyſikern voraus, daſs die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenſchaft der Materie iſt, wodurch ſie ſich als etwas im Raume wirklich Befindliches unſern äuſsern Sinnen zuerſt offenbaret. Ich ſetze aber auch hier mit Kant voraus, daſs die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstoſsungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstoſsungskraft, oder eine ihn wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstoſsen. Dieses Zurückstoſsen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstoſsen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer gröſsern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, daſs die Wirkung der Zurückstoſsungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je gröſser der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, daſs sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müſste sich die Materie, durch ihre Zurückstoſsungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen Es würde daher kein, auch noch so groſser Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstoſsungskraft ihrer Theile einen immer noch gröſsern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer bloſsen Zurückstoſsungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heiſst, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstoſsungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstoſsungskraft ist, einer ihrer Zurückstoſsungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

rückſtoſsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widerſtehet, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf alſo nicht bloſs einer gewiſſen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir ſie vor aller Unterſcheidung der Materien von einander derſelben beilegen müſſen. Eine ſolche Kraft heiſst aber eine weſentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückſtoſsungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite weſentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es iſt merkwürdig, daſs, wie (in 3) bewieſen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander abſolut zu fliehen eben ſowohl urſprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derſelben. Es fragt ſich alſo, wie es zugeht, daſs dieſe Unfliehbarkeit, wie man ſie nennen könnte, nicht eben ſowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unſern Sinnen nicht ſo unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückſtoſsung, ſo wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn geſetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben ſowohl wahrzunehmen, als die Zurückſtoſsung; ſo wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewiſſen Puncte zu, ſondern die Erfüllung des Raums, ſo wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie ſeyn. Die Subſtanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein ſolches Zuſammenfallen der Materie in einen Punct bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daſeyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieſer Erfüllung, oder wie man ſie ſonſt nennt, in der Solidität das Characteriſtiſche der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung iſt, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu laſſen, wodurch alſo kein Kennzeichen entſteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterſchieden würde. Geſetzt alſo, wir empfänden die Anziehung der Materie noch ſo ſehr, ſo würde ſich dadurch nur unſer Streben nach dem Mittelpunct der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Geſtalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, ſo empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunct derſelben, aber ihre Geſtalt und ihr Umfang entdeckt ſich dadurch nicht. Eben ſo würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers ſeyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, ſondern bloſs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus iſt klar, daſs wir den Begriff der Gröſse nur auf die Materie anwenden können, in ſo fern ſie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, daſs die Anziehungskraft nicht ſo einleuchtend iſt, als die Zurückſtoſsungskraft. Denn man ſagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, iſt die Subſtanz. Dieſe offenbart ſich aber, wenn ſich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stoſs heiſst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heiſst, zwei Einflüſſe, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stoſs oder Druck) unterſchieden werden kann, und uns gar keine Subſtanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft ſo unmöglich ſcheint (N. 54.) ſ. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere auſser der Berührung iſt die Wirkung in die Ferne (*actio in distans*). Dieſe Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie heiſst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eiſen, allein die Wirkung iſt nicht unmittelbar, ſondern durch den Ausfluſs einer unſichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinflieſst, und das Eiſen, das in dieſen Fluſs kömmt, mit ſich fortreiſst. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn ſie dieſelbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuſchieſsen, ſondern macht, daſs ſie ſich in einer El-

lipſe um die Sonne bewegt. Dieſe Wirkung geſchieht ohne Vermittelung einer zwiſchen Sonne und Erde liegenden Materie, und iſt alſo eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie, und ſie iſt es eben, durch die die Sonne ihren Einfluſs auf den Lauf der Erde äuſsert. So unbegreiflich auch dieſer Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde u. ſ. w. 1. Th. Num. XI) ſcheint, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nicht iſt, ſo richtig iſt er doch. Es bringt aber nicht das Wort, weſentliche Eigenſchaft aller Materie, dieſe Wirkung hervor, ſondern dieſe Eigenſchaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiſet dieſen Satz nun ſo: In (3) iſt bewieſen, daſs die urſprüngliche Anziehungskraft eine weſentliche Grundkraft der Materie iſt. Ja ohne ſie gäbe es nicht einmal eine phyſiſche Berührung, weil die Theile der Materie ſich ſtets einander zurückſtoſsen würden, und es alſo zu einer ſolchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht dieſe möglich, und kann alſo nicht eine Wirkung der Berührung ſeyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig iſt, kann auch nicht von einer Materie, die zwiſchen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Ioh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phyſ. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher ſich vorſtellt, daſs eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausflöſſen, und ein Elementartheilchen der Materie ergriffen.

8. Wollte man übrigens fordern, daſs man dieſe Grundkraft begreiflich machen ſollte, ſo hieſse das verlangen, daſs man eine Kraft angeben ſollte, von der ſich die Grundkraft ableiten lieſse, wodurch ſie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heiſst, eine urſprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu ſeyn. Es iſt aber, wie ſchon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stoſses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die urſprüngliche Zurückſtoſsung nicht begreiflicher, als die urſprüngliche Anziehungskraft. Die letztere ſcheint nur unbegreiflicher zu ſeyn (4), weil ſie nicht gefühlt, ſondern geſchloſſen wird; darum ſcheint es auch, als ſei ſie nicht urſprünglich, ſondern von der Zurückſtoſsung abzuleiten. Allein dieſe Ableitung iſt unmöglich, weil die zurückſtoſsende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für ſich ſelbſt das Gegentheil der Anziehungskraft iſt. Der gemeinſte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne iſt der des de Lüc (6): wer kann begreifen, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er ncіht iſt? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, ſo wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographiſche Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc ſich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwiſchen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung iſt auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberſinnlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), ſondern in der weſentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwiſchen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt alſo da, wo ſie nicht iſt, nehmlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich ſcheint. Allein das iſt es ſo wenig, daſs es vielmehr mit jedem Dinge der Fall iſt, daſs es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht iſt. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch auſſer ſich, folglich nicht an dem Ort, wo es iſt, ſon-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dass also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiesse aber, die Zurückstossungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Missverstand beruhet darauf, dass man die mathematische Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der physischen Berührung zweier Körper durch zurückstossende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, dass Körper, ohne Vermittelung der Zurückstossungskraft, einander anziehen, als es sich denken lässt, dass sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstossen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muss doch irgend eine unmittelbare Anziehung ausser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stossenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

ſollen, nicht wirken, weil dieſe eine Kraft vorausſezzen, welche hindert, daſs die Materie ſich nicht durch ihre Zurückſtoſsungskraft ins Unendliche zerſtreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die ſcheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem ſich ein nach ihm hingeſtoſſener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die ſcheinbare Anziehung, da ſie durch Stoſs entſtehet, beruhet auf der Anziehungskraft des ſtoſsenden Körpers, der nicht ſtoſsen könnte, wenn die Zurückſtoſsungskraft ſeiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derſelben beſchränkt würde (3). Gehler (Phyſ. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Beſtrebens der Körper nach wechſelſeitiger Annäherung *(conatus accedendi)* damit zu bezeichnen, nicht um eine Urſache dieſes Phänomens damit anzugeben. Dieſer bei der Gröſse ſeines Genies dennoch ſo beſcheidene Naturforſcher ſei ſtets den ſichern Weg der Experimentalunterſuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Geſetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Urſachen derſelben, durch die erhabenſten Kunſtgriffe der Geometrie, die Folgen dieſer Geſetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, beſtimmt. Dieſe nachahmungswürdige Methode gründe ſich einzig auf Induction, oder auf den der geſunden Vernunft einleuchtenden Schluſs, daſs das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten ſtatt finde, und alſo allgemein wahr ſeyn werde. Die häufigen Beiſpiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaſst, dieſes Nähern als ein allgemeines Phänomen anzuſehen, er habe das Geſetz deſſelben für Erde und Mond entdeckt, und geſchloſſen, daſs eben dieſes Geſetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander ſelbſt gelten werde. Dieſe Methode ſei ſo untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels ſo beſtätigt, daſs nur Unwiſſende jene ſchmähen

und diese verwerfen könnten. Ursachen dieses Phänomens angeben zu können, habe sich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch bloss benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton ist nie so weit gegangen, dass er die Schwere nebst ihrem Gesetze als eine wesentliche Eigenschaft der Materie angesehen hätte.“ Allein wäre das richtig, so hätte er nicht behaupten können, dass die Anziehung der Körper sich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal so stark als der andre. Zwar nähert sich ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, noch einmal so langsam einem diesem andern ihm ziehenden Körper, allein das ist ein Gesetz, das sich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, sondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden sind. Wenn zwei Magnete sich einander gleich stark anzögen, und der eine steckt in einer schweren hölzernen Büchse, so wird der, welcher frei ist, sich mit grösserer Geschwindigkeit dem Magnet in der Büchse nähern, als der Magnet mit der Büchse ihm, da sie vorher, als der eine noch ausser der Büchse war, sich einander gleich schnell näherten. Newton schloss sogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Gesetz der Anziehung aus. Es hat nehmlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Cartesius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a, welche behaupteten, es sei der Aether oder eine andre freie unsichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu stosse, so dass es bloss scheine, als zögen sie sich einander an. Und dieser Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutsche Prinzessin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, sagt er, gefällt denen mehr, die in der Philosophie helle und begreifliche Grundsätze lieben; weil sie nicht sehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

wirken können, ohne dafs etwas zwifchen ihnen fei.“ Allein diefe können ja eben fo wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückftofsen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber fobald man annimmt, fagt Euler (S. 230), dafs der Raum zwifchen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ift; fo fieht man gleich ein, dafs diefe Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben diefelbe feyn mufs, als wenn fie fich anzögen. Da wir nun wiffen, dafs in der That eine folche flüffige Materie vorhanden ift, welche den Raum zwifchen den himmlifchen Körpern ausfüllt, nehmlich der Aether, fo fcheint es vernünftiger zu feyn, der Wirkung des Aethers die gegenfeitige Anziehung der Körper zuzufchreiben, wenn man auch die Art diefer Wirkung nicht einfieht, als zu einer ganz unverftändlichen Eigenfchaft feine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton felbft dem Aether Schwere beilegt, fo konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er fagt: Newton war fehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung fchiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, deffen Möglichkeit felbft eine Anziehungskraft vorausfetzt (3). Wenn daher Newton fich dagegen verwahrt *), dafs er unter der Gravitation keine wefentliche Grundkraft der Materie verftehe, fo war er hierin mit fich felbft nicht einig, denn wenn er behauptete, dafs fich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, fo mufste er durchaus annehmen, dafs fie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wefentlichen Eigenfchaften fo wirken. Denn warum follte ein Körper vom Aether gegen einen gröfsern

*) *Optice. Edit. noviff. Laufannae et Genevae 1740. 4. Authoris monitio altera ad lectorem; Pag. XIV. XV. Et ne quis gravitatem inter effentiales corporum proprietates me habere exiftimet, quaeftionem unam de ejus caufa inveftiganda fubjeci.*

ſtärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluſs hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entſteht, entſpringt nicht durch Berührung, ſondern gehet weit über die Grenzen dieſer Körper hinaus, und iſt alſo die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann alſo keine dazwiſchen liegende Materie Grenzen ſetzen. So muſs die urſprüngliche und der Materie weſentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher iſt ſie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn alſo auch noch ſo viele Körper zwiſchen zwei andern Körpern liegen; ſo ziehen ſich dennoch dieſe letztern an, und je gröſser ein Körper iſt, deſto gröſser iſt die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die urſprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich iſt, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, ſie möchten noch ſo weit von einander ſeyn, als ſie wollten, ſo würde der eine den andern anziehen, ſie würden ſich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieſer Satz iſt nicht bloſs Hypotheſe, aber er war bis auf Kant bloſs eine durch Analogie und Unterſuchung der Phänomene beſtätigte Thatſache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört (3), ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nehmlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nehmlich mit der Materie, auf die ſie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

ſtehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin ſie ſich nicht erſtreckte, ſo müſste das entweder von der Materie herrühren, die dazwiſchen läge, oder von der Gröſse des Raums zwiſchen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwiſchen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft iſt (11), und es alſo einerlei iſt, ob Materie dazwiſchen liegt oder nicht. Aber auch die Gröſſe des Raums, der zwiſchen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen ſetzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich muſs ſich zwar die Anziehung deſtomehr vermindern, je gröſser der Raum wird, in dem ſie ſich ausbreitet, aber ſie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirkſamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und ſie erſtreckt ſich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann alſo nur eine urſprüngliche Anziehung im Widerſtreit (Conflict) mit der urſprünglichen Zurückſtoſsung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derſelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derſelben) muſs auf der beſtimmten Einſchränkung der Zurückſtoſsung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche ſich erſtreckende Anziehung möglich iſt. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heiſst die Gravitation; die Beſtrebung in der Richtung der gröſseren Gravitation ſich zu bewegen iſt die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben ſchon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras (*Diog. Laert. de vita philoſ. lib. II. Art. Anaxagoras*)

als er das Phänomen erklären wollte, daſs ein Stein vom Himmel gefallen wäre, ſagte, der ganze Himmel beſtehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre ſchnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicuriſche Syſtem aufgeſtellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundſatz deſſelben, und folgert daraus, daſs die Welt keine Grenzen haben könne, weil dieſe gehen nichts Aeuſseres ſchwer ſeyn, und alſo zu den innern Theilen der Welt herabſtürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v.* 983. *ſqq.*). Kepler erſtreckte zuerſt die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Leſung ſeiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechſelſeitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken, z. B. einen gewiſſen Fermat, welcher ſchon behauptete, daſs die Schwere wie der Abſtand vom Mittelpunct abnehme. Roberval ſcheint der erſte geweſen zu ſeyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine weſentliche Eigenſchaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommenſten eingeſehen, aber noch nicht das Geſetz entdeckt, nach welchem dieſe Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Geſetzes der Gravitation, daſs ſie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nehmlich 2 mal ſo weit, 4 mal weniger, 3 mal ſo weit, 9 mal weniger, 4 mal ſo weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die weſentlichen Eigenſchaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder ſolle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit ſind. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, daſs die Gravitation eine weſentliche Eigenſchaft der Körper ſei. Kant hat nun dieſe Behauptung unwiderleglich bewieſen.

16. Gehler, der auf Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft keine Rückſicht genommen hat, führet einige, ſeiner Meinung nach, ſtarke Einwürfe an, welchen man ſich ausſetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als dass Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe." Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäss ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntnissvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, dass sie da ist, da seyn muss, aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so muss das durch eine der Materie wesentliche Zurückstossungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch", fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als dass man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstande selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte." Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äussert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so muss die Grösse der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, ſich nach der Gröſse der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daſs die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmeſſer (oder Durchmeſſer) wachſen, daſs nehmlich eine Kugelfläche, die noch einmal ſo weit von ihrem Mittelpunct entfernt iſt, als eine andere, 4 mal ſo groſs iſt, daſs die, welche dreimal ſo weit vom Mittelpunct entfernt iſt, 9 mal ſo groſs iſt, als die erſtere u. ſ. w. Folglich gründet ſich das Geſetz der Anziehungskraft auf das Geſetz, nach welchem die Räume wachſen, und auf die unveränderliche Gröſse dieſer Kraft im Verhältniſſe zu einem Raum, der nach jenem Geſetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner ſieht man ſchwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwiſchenmittel auf einander wirken ſollen.“ Dieſe Schwierigkeit iſt (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers ſucht, die ganze Schöpfung zu einer beſtändigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieſer Einwurf trifft die Kantiſche Theorie nicht, weil es nach derſelben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerſtreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. ſelbſt die Materie, um der Zurückſtoſsungskraft zu widerſtehen, zuſammen drücken müſste.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Erkl. 2. S. 34. Lehrſ. 5. Bew. Anm. S. 52 — 57. Erkl. 6. S. 59. Lehrſ. 7. Bew. Anm. 1. 2. Erkl. 7. Zuſ. Lehrſ. 8. Bew. S. 60 — 69. Zuſ. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phyſ. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

S. Affectloſigkeit.

Apodictisch.

Kant gebraucht dieses Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictisch, was mit dem Bewufstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmessungen, die Zeit hat nur eine Abmessung. Das Gegentheil dieser Sätze läfst sich gar nicht denken, und diese Beschaffenheit derselben heifst die Nothwendigkeit derselben. Da wir uns nun bewufst sind, dafs wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmessung z. B. von drei vorstellen können, so heifsen diese Sätze, um dieser ihrer Beschaffenheit willen, apodictische (C. 41.).

2. In diesem Sinn giebt es eine besondere Modalität der Sätze, vermöge der sie apodictische genannt werden. Die Modalität der Sätze ist nehmlich der Werth, den die Copula derselben in Beziehung auf das Denken hat, ob nehmlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject blofs als logisch möglich, oder als logisch wirklich, oder als logisch nothwendig gedacht wird. Wird diese Verknüpfung als logisch nothwendig gedacht, so heifst der Satz apodictisch, und die Copula kann durch mufs ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen, kann auch heifsen, der Raum mufs drei Abmessungen haben; denn das Gegentheil ist gar nicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat blofs als logisch wirklich gedacht, so heifst der Satz assertorisch, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; hier denke ich nehmlich noch nicht an die logische Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man sich nun einen solchen assertorischen Satz durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, so wird er apodictisch. Dann drückt er aus, dafs das Gegentheil gar nicht denkbar sei, welches man die logische Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei vorstellen wollte, so ist es mir doch nicht möglich, es ist

den Gefetzen, wornach ich mir den Raum vorftellen mufs, gänzlich zuwider, diefe Gefetze beftimmen meine Vorftellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein folcher Satz ift *a priori*. Es ift unzertrennlich mit unferm Erkenntnifsvermögen verbunden, dafs wir uns den Raum nach drei Abmeffungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit ift aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie ift bedingt, wenn nur unter gewiffen Vorausfetzungen das Gegentheil nicht möglich ift; unbedingt, wenn fie an und für fich, ohne alle Vorausfetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich ift. Und da pflegt nun Kant im ftrengften Sinne nur das apodictifch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verftand gebrauchen, um die Anfchauungen eines Gegenftandes felbft in Begriffe zu verwandeln, fo heifst das der mathematifche Gebrauch des Verftandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Dafeyn eines Gegenftandes in Begriffe zu verwandeln, fo heifst das der dynamifche Gebrauch des Verftandes. Bei dem letztern find die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nehmlich es gilt nur unter der Bedingung, dafs die Objecte in einer möglichen Erfahrung exiftiren follen, dahingegen die Objecte der Anfchauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung exiftiren können, weswegen die Sätze des mathematifchen Verftandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft find. Der Satz, der Raum hat drei Abmeffungen, ift von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt fich fogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darftellen wollen, und fo bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich ift, uns einen andern Raum vorzuftellen. Wenn ich hingegen fage: jeder Menfch mufs einen Vater haben, fo ergiebt fich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, fondern nur unter der Bedingung, dafs der Menfch ein Gegenftand der Erfahrung feyn foll, und nicht etwa ein überfinnliches Wefen. Die Entftehung eines Menfchen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läfst fich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Natururfache, wegfällt. Nur dann, wenn der Mensch zu der Reihe aller Menschen in der Natur, sowohl in auf als absteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur sinnlichen Welt gehören soll, so muss er durchaus den Gesetzen derselben unterworfen seyn, und daher seine Natururfache, d. i. einen Vater haben. Die Gewissheit ist in beiden Sätzen die nehmliche. Es ist eben so gewiss, dass ein jeder Mensch, der uns vorkömmt, einen Vater, als dass der Raum drei Abmessungen hat. Aber bei dem ersten Satz ist die Gewissheit nicht so einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloss die Sache selbst vorstellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzusehen; bei dem erstern aber muss ich erst noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, dass wenn es nur einen einzigen Menschen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, dass jede Begebenheit, also auch die Entstehung eines Menschen, seine Natururfachen haben müsse, und damit die Möglichkeit der Erfahrung selbst, über den Haufen fallen, und zwischen Erfahrungen und Träumen der Phantasie weiter kein Unterschied seyn würde. Wenn nun die Gewissheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmessungen des Raums, so ist sie **apodictisch** (Pr. 49), und der Satz selbst im strengsten Sinne des Worts **apodictisch** (C. 199.). Diese Beschaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. **acroamatisch**, besonders 7.

4. Kant nennt es einen **apodictischen Gebrauch der Vernunft**, wenn sie dazu angewendet wird, besondere Sätze aus **solchen** allgemeinen abzuleiten, die **an sich gewiss** und gegeben sind. Dass der Raum drei Abmessungen hat, ist ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch ist er an sich gewiss, denn man darf sich den Raum nur vorstellen, um seine Gewissheit einzusehen, auch ist er durch unser Erkenntnissvermögen selbst gegeben. Aus diesem Satze folgt aber unmittelbar, dass alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmessungen haben müsse. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

ſen letztern Satz von dem erſtern abzuleiten, welches man ſubſumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heiſst nichts anders, als die drei Abmeſſungen deſſelben erfüllen, folglich ſelbſt drei Abmeſſungen haben. Dieſe Ueberlegung machen, heiſst ſubſumiren, und iſt ein Werk des Vermögens ſo zu überlegen oder zu ſubſumiren, welches eben Urtheilskraft heiſst. Der beſondere Satz von den drei Abmeſſungen der Materie, wird nun durch dieſe Ableitung von dem apodictiſchen allgemeinen Satz, von den drei Abmeſſungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar iſt, und von keiner Materie auſser der Erfahrung die Rede ſeyn kann. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun heiſst der apodictiſche Gebrauch derſelben (C. 674.).

5. Kant theilt alle apodictiſchen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies iſt aber nur zu verſtehen, in ſo fern ſie direct ſynthetiſch ſind. Dieſe Eintheilung gründet ſich auf die zwiefache Art zu erkennen, nehmlich aus Begriffen, oder durch Conſtruction der Begriffe. Ein Dogma iſt nehmlich ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen. Ein ſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt der, bei dem ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein ſynthetiſcher Satz iſt aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieſes Begriffs auf etwas anders. Ein ſolches Dogma hat die ſpeculative Vernunft nicht, wohl aber die practiſche, z. B. die Seele iſt unſterblich. Hier liegt das Prädicat unſterblich nicht in dem Subject Seele. Denn daſs die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derſelben, folglich iſt der Satz ſynthetiſch. Die Verknüpfung des Prädicats unſterblich mit dem Begriff Seele gründet ſich auf die Nothwendigkeit, das Moralgeſetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Weſens möglich iſt. Die vollkommene Befolgung des Moralgeſetzes ſetzt

alſo dieſe unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es alſo ein Sittengeſetz, das mit practiſcher Nothwendigkeit (oder apodictiſch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, deſſen Gegentheil, nehmlich ihm nicht zu gehorchen, für ein ſinnliches moraliſches Weſen nicht denkbar iſt, ſo folgt auch unmittelbar daraus, daſs ein ſolches moraliſches Weſen ſeine unendliche Fortdauer für eben ſo nothwendig halten müſſe, weil ohne ſie ſein Zweck, der ſich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar iſt. Allein dieſe unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele iſt unſterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgeſetzes, iſt nicht die Folgerung aus einer Erkenntniſs, ſondern aus dem Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll. Folglich iſt das Dogma nicht ein Satz der ſpeculativen, ſondern der practiſchen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für ſinnliche Weſen ein Sittengeſetz entſpringt. Die Nothwendigkeit iſt nicht die des Objects, Unſterblichkeit der Seele, ſondern die des Subjects, des vernünftigen Weſens ſie (die Unſterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgeſetz nothwendig befolgen ſoll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengeſetzes nicht anerkennte, für den fiele auch die nothwendige Annahme der Unſterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema iſt ein directſynthetiſcher Satz durch Conſtruction der Begriffe. Ein Beiſpiel hierzu ſ. Acroamatiſch, 1. (C. 764. P. 22. 23.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 3. S 41. II. Th. I. Abth. I Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. § 9. 4. S. 101. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn S 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. VII. Abſchn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 764.

Deſſ. Prolegom. §. 6. S. 49.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23.*).

Apperception,

Bewuſstſeyn, Selbſtbewuſstſeyn, *apperceptio, conſcientia, perception, conſcience, ſentiment*

interieur (ſelf — conſciousneſſ). Dieſes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heiſst es ſo viel als das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daſs es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daſs Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heiſst das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daſs ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſses Denken herbeiſchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelſt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches bloſs die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder urſprüngliche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches ſelbſt jene empiriſche Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorſtellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und dieſem Raum, der ein Gegenſtand meiner Erfahrung iſt, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empiriſchen oder Erfahrungs-Raum ſetze, den ich ſelbſt aber nicht erfahre, ſondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entſpringende Vorſtellung (reine Anſchauung) iſt; eben ſo wird jede Vorſtellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorſtellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demſelben begleiteten Vorſtellung verſchieden ſeyn würde, wenn nicht alle dieſe Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem ſie alle verbunden werden, und durch welches ſie als identiſch, oder als dieſelben Ich gedacht werden. Durch dieſes reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empiriſchen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äuſsern und innern Sinne und in meinem Verſtande iſt, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. ſagen, Ich, der ich ſehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtiſche ſitzt; das Ich, das jetzt dieſe Gedanken niederſchreibt. Dieſe reine Vorſtellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen ſie urſprünglich heiſst), aber alle Vorſtellungen begleitet, heiſst die reine Apperception, oder weil ſie auch Vorſtellungen *a priori* möglich macht, das tranſcendentale Selbſtbewuſstſeyn. Das reine Ich, oder die reine Vorſtellung Ich denke, (Ich bins, der dieſe Vorſtellungen hat) muſs alle meine Vorſtellungen begleiten; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorſtellenden Subject. Das heiſst, die Vorſtellung wäre nicht dieſes Subjects Vorſtellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorſtellung iſt, ſondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel ſchauenden vorgeſtellt wird; oder die Vorſtellung wäre doch für mich nichts, ſo wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts iſt. Denn wenn auch

das empirifche Ich mit der Vorftellung verknüpft wäre, fo wäre doch aus Mangel des transfcendentalen die Vorftellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zuftande des vorftellenden Subjects verbunden, und folglich ganz ifolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt fchreibe, bin das Ich, das jetzt an feiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor diefem Schreibtifche fitzt u. f. w.; fo ift diefe Identität der Apperception, oder dafs das Bewufstfeyn in allen das nehmliche ift, eine Verknüpfung (Synthefis) von Vorftellungen, welche mir nur dadurch möglich ift, dafs ich mir diefer Verknüpfung bewufst bin. In jeder einzelnen Vorftellung, z. B. der Vorftellung, ich fchreibe, ich höre klingeln, ich fitze vor dem Schreibtifche u. f. w. ift ein empirifches Bewufstfeyn, oder ich nehme es wahr, dafs ich fchreibe, dafs ich klingeln höre u. f. w., allein jede diefer Wahrnehmungen ift an fich einzeln, nicht mit der andern verbunden, fondern zerftreut, fie fteht alfo wohl an und für fich mit dem vorftellenden Subject in Verbindung, denn fonft könnte daffelbe nicht fagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, daffelbe ift, das da klingeln hörte u. f. w. das weifs ich dadurch noch nicht, diefes weifs ich nur dadurch, dafs ich jede einzelne Vorftellung mit Bewufstfeyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; fondern erft dadurch, dafs ich alle diefe Ich gleichfam an Ein Ich hefte, wodurch fie alle für ein und daffelbe Ich erkannt, und fo in Ein Bewufstfeyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entfteht, nennt Kant die fynthetifche Einheit der Apperception. Sie macht die Vorftellung möglich, dafs alle jene Ich identifch, oder das Bewufstfeyn in allen einzelnen Vorftellungen das nehmliche ift, welches er die analytifche Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit diefen Vorftellungen war, fo ift es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derfelben, und folglich auch mit den Anfchauungen und ihren einzelnen Theilen. Das Mannichfaltige einer Anfchauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne diefes Mannichfaltigen wird mit empiri-

ſchem Bewuſstſeyn verbunden, und durch die Heftung des empiriſchen Bewuſstſeyns in jeder Theilvorſtellung der Anſchauung an ein einzelnes Bewuſstſeyn, oder an die Vorſtellung, Ich denke, die das Bewuſstſeyn in allen jenen Theilvorſtellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewuſstſeyn in denſelben immer für das nehmliche zu erkennen, und ſo die Anſchauung zu erzeugen. Dieſes Bewuſstſeyn oder dieſe urſprüngliche Apperception geht alſo allen meinen Anſchauungen, und alſo allem meinen beſtimmten Denken *a priori* vorher, und iſt der urſprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt alſo nicht von dem Gegenſtande her, und wird nicht etwa von dem Verſtande wahrgenommen, und dadurch erkannt; ſondern umgekehrt der Gegenſtand von dieſer Verknüpfung durch den Verſtand; denn der Verſtand macht dieſe Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anſchauungen zu Anſchauungen, die ſich dann der Verſtand unter dem Begriff Gegenſtand denkt, der als ſinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate beſtimmter, Gegenſtand Erſcheinung heiſst. Der Verſtand iſt alſo ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen in ein einziges Bewuſstſeyn mit einander zu verbinden. Daher iſt nun auch der oberſte Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniſs: alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter dem, wodurch der Verſtand Einheit, und zwar urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Dieſer Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen unter den Bedingungen der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehen muſs, iſt identiſch. Denn er ſagt nichts weiter, als daſs alle meine Vorſtellungen unter den Bedingungen ſtehen, die ſie zu meinen Vorſtellungen machen. Sie ſind meine Vorſtellungen, heiſst nehmlich nichts anders, als ſie ſind in meinem Bewuſstſeyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Syntheſis) des Verſtandes geſchieht. (M. I. 153. C. 138.). Obiger Grundſatz iſt alſo analytiſch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der urſprünglich - ſynthetiſchen Ein-

heit der Apperception ſtehen, ſteckt in dem Subject, gegebene Vorſtellungen, weil gegebene Vorſtellungen nichts anders heiſst, als ſolche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verſtandes, meine Vorſtellungen geworden ſind. Dennoch iſt dieſer Grundſatz nicht leer und überflüſſig, ſondern er erklärt die Syntheſis der urſprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung nicht bloſs mit Bewuſstſeyn ſoll in uns ſeyn, ſondern das Bewuſstſeyn in allen Theilvorſtellungen derſelben ſoll identiſch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anſchauen, zu einem und demſelben Selbſt gehören ſoll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundſatz heiſst der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception, und iſt der oberſte Grundſatz für den Verſtand, und für denſelben eben das, was der Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe, für die Sinnlichkeit iſt.

5. Der Grundſatz der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt alſo das, den Erkenntniſsquellen nach, erſte reine Verſtandeserkenntniſs. Ich ſage, den Erkenntniſsquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philoſophiſchen Verſtandes dazu, ehe er ſich bis zum deutlichen Bewuſstſeyn dieſes oberſten Grunſatzes aller Verſtandeserkenntniſs erheben kann. Der Zeit nach kömmt er alſo ſehr ſpät. Aber er gehet doch in der Geneſis, oder Erzeugung aller Erkenntniſs durch den Verſtand, vor aller andern Verſtandeserkenntniſs her, und macht ſie erſt möglich. Auch iſt er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen dieſe, als Anſchauungen (aber nicht als bloſse Formen, denn als ſolche ſind ſie bloſs ein Mannichfaltiges, das erſt durch Apperception zu Anſchauungen verknüpft werden muſs) von demſelben ab. Die bloſse Form der äuſsern ſinnlichen Anſchauung iſt z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anſchauung verknüpft iſt, die Raum heiſst. So lange es

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muss ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entstehet nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewusstseyns eines Objects, das ich anschaue, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelst der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muss durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transscendentales Selbstbewusstseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transscendentalen Apperception nicht etwa bloss, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 138). Noch ist zu merken, dass dieser Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewusstseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewusstseyn verbunden, und bedürfte keiner weitern Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, dass wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unsrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Urtheil.

7. II. Kant versteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewusstseyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorstellungen mit der Vorstellung des Ich zu begleiten, und dieses ist hiernach ebenfalls wieder

a. die empirische Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, dass ich mir meiner Vorstellungen bewusst bin; und heisst auch der innere Sinn. Es ist das Vermögen, sich seines jedesmaligen Zustandes, seiner Wahrnehmungen, bewusst zu werden; und

b. die reine, ursprüngliche oder transscendentale Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empirischen Bewusstseyns in allen meinen Vorstellungen bewusst werde, oder dass es immer das nehmliche Ich ist, das sie alle begleitet. Dieses Apperceptionsvermögen ist ganz intellectuell und der Verstand selbst.

8. Wir sind uns aber entweder der Gegenstände bewusst, mit welchen wir uns beschäftigen, dieses ist das empirische Bewusstseyn derselben, oder wir machen uns selbst zum Gegenstande unserer Beobachtung oder unsers Nachdenkens, und speculiren über unser eigenes Ich; dann haben wir das empirische Bewusstseyn unsrer selbst. Darum heisst nun auch die ursprüngliche Apperception das ursprüngliche Selbstbewusstseyn, weil wir uns durch dasselbe der Identität unsers Ichs bewusst sind. Aus allem diesem sehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatischen Anthropologie, welche bloss im Manuscript vorhanden ist) sagt: „das Ich ist das, was den Menschen von den Thieren unterscheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich fassen könnte, so würde ich hinuntersteigen und es als meinen Gesellschafter betrachten müssen. Denn das Ich macht den Menschen zur Person. Dieser Gedanke giebt dem Menschen das Vermögen zu allem, und macht ihn selbst zum Gegenstande seiner Reflexionen. Dieses Ich begleitet alle unsere Gedanken und Handlungen, und ist der stärkste Gedanke, den der Mensch fassen kann.“

9. Jede Vorſtellung, die wir haben, iſt mit Bewuſstſeyn verbunden, weil wir ohne Bewuſstſeyn derſelben nicht wiſſen können, ob wir Vorſtellungen haben. Nun hat das Bewuſstſeyn ſeine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorſtellungen dunkel ſind, ſind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewuſst, denn ſie liegen dann bloſs in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anſchauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüſſe herausbringen, daſs ſie vorhanden ſind. Kant giebt (in dem angeführten Manuſcript) hierzu folgendes Beiſpiel. Wir ſehen am Himmel eine Milchſtraſse, die Alten ſahen ſie auch, und glaubten, es ſei ausgeſpritzte Milch einer Göttin u. ſ. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, daſs es der Widerſchein von vielen kleinen Sternen iſt. Folglich haben die Alten auch dieſe kleinen Sterne geſehen, denn ſonſt hätten ſie die Milchſtraſse nicht geſehen, auſser daſs ſie nur nicht jeden einzelnen Stern ſahen, ſondern nur den Widerſchein deſſelben. Alſo lagen die dunkeln Vorſtellungen von den Sternen der Milchſtraſse ſchon in den Alten, ſie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derſelben, aber ſie ſchaueten ſie nicht an, ſondern konnten bloſs ſchlieſſen, was es wohl ſeyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. § 8. II S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff. Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrſatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffaſſen, *apprehendere*, *appréhender* heiſst, dasjenige, was im Gemüth liegt, aufſuchen, um ſich deſſelben bewuſst zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens ſich bewuſst zu werden, dadurch ich eine Vorſtellung davon bekomme, daſs mir ein Object erſcheint. Der Ausdruck iſt lateiniſchen Urſprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffaſſen, und daher bei Kant ins Bewuſstſeyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, sich bewusst zu werden, muss verschiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorstellung zum Bewusstseyn kömmt, und kann also in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber besser, wenn man, wie Kant ausser der angeführten Stelle immer thut, es bloss im engern Sinne gebraucht, so wie es unter dem Artikel Apperception ist erklärt worden. Dann muss man sagen, es müssen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorstellung verbinden kann. Zu diesen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft ist. Gesetzt nehmlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit so, dass daraus die Anschauung eines Hauses entspringen kann, so muss ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anschauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichsam, durch dieses Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorstellen muss (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Wassers wahrnehmen will, so durchlaufe ich zwei Zustände, den, da es flüssig war, und den, da es fest ist. Dadurch entstehet eine allmählige Verknüpfung (Synthesis), welche die Apprehension heisst, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zustände, nehmlich die des Flüssig- und Festseyns, setze. Hierdurch wird es nun möglich, dass ich meinen eigenen Zustand bestimmen und mir bewusst werden kann, dass ich diese Anschauungen habe, indem ich sowohl mit dem Apprehendiren des Flüssigseyns, als des Festseyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir sehen also, dass die Apprehension das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zusammensetzt, entweder bloss in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Diese figürliche Verbindung geschieht also durch die Einwirkung des Verstandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verftandes, wodurch er das leiftet, heifst die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil fie den bildlichen Gegenftand felbft hervorbringt, zum Unterfchiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtniffe aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man fchrieb fonft diefes Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und liefs dem Verftande nur das Gefchäft, durch Analyfis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefafste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Gefchäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an fich zu liefern. Man ftellte fich vor, dafs die Dinge an fich der Sinnlichkeit fchon ein Ganzes und Verbundenes darftellten, diefes apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verftand fei nun dazu, Deutlichkeit in diefe verworrenen Vorftellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, dafs die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne dafs wir wiffen wodurch, hierdurch entftehe fucceffive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verftand wahrnehme und an ein und daffelbe Ich knüpfe, und dadurch die Anfchauung bewirke; diefer legt alsdann der Verftand den Begriff eines Gegenftandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorftellungen der Anfchauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und diefer Gegenftand heifst, fo lange er noch nicht durch Merkmale beftimmt ift, Erfcheinung.

4. Dafs es aber nicht die Sinnlichkeit ift, welche apprehendirt, das fiehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine blofse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein felbftthätiges Vermögen ift. Nun fteht es aber doch bei uns, z. B. wenn unfre Augen nach einer gewiffen Gegend zugekehrt find, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unfre Sinnlichkeit apprehendiren, und alfo die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns felbft gekehrt, uns des vorhandenen Gegenftandes gänzlich unbewufst bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber ift

eine Spontaneität, oder ein selbstthätiges Vermögen. Der Gegenstand ist übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heisst, Andere, die das thun, müssen ihn nothwendig anschauen und als existirend denken, und es stehet blofs bei uns, ob wir die Anschauung desselben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehension.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8 II. S. 68 II. Th I Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 26. S. 162. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. I Bew. S. 202. f.

Apprehension,

Auffassung, *apprehensio, appréhension.* Diejenige Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anschauung zusammengestellt werden, so dafs dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) s. Apperception. I. a. u. Apprehendiren.

2. Unsre Vorstellungen mögen *) *a priori* oder empirisch (durch die Erfahrung entspringen, so sind sie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, dieses Mannichfaltige kömmt nun successiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorstellungen der Theilchen folgen auf einander. Jedes Zeitmoment ist mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heisst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unsers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anschauung ist. Der Verstand setzt nun

*) Nehmlich nicht nur diejenigen, welche blofs im innern Sinne sind, oder die Gedanken, sondern auch die zugleich im äufsern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern sind Vorstellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. s. w. aufser dem modificirten Gemüth nicht vorhanden sind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äufsern Sinnes ist, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieses heifst nun die Apprehension. Diese erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anschauungen in Zeit und Raum, sondern diese zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erscheinungen selbst, welche nichts anders sind, als das noch unbestimmte Object, das mein Verstand den Anschauungen unterlegt. Diese Zusammensetzung ist nun eine Verknüpfung (Synthesis), und heifst daher die Synthesis der Apprehension (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber diese Synthesis auch blofs Zeitmomente und Raumtheilchen zusammensetzen, ohne dafs sie erfüllt sind, nehmlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abstrahiren, und blofs die Apprehension der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die selbst allen erfüllten oder empirischen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); so folgt, dafs die Synthesis der Apprehension auch *a priori*, d. h. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werde. Also haben wir eine reine und eine empirische Synthesis der Apprehension. Durch die erste werden blofs die reinen Anschauungen von Raum und Zeit, z. B Zahlenvorstellungen, geometrische Figuren u. s. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empirisch sind, apprehendirt (C. 235. 237).

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Augustus, folglich auch die Dauer derselben, alsc die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, so entstehet darum keine Zeitlücke, sondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empirische Zeitdauer gesetzt wird.

4. Die Apprehension selbst ist sehr leicht, denn was ist leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anspannen darf, an die bereits hinzugesetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehension ins Unendliche fortsetzen. Allein durch diese Apprehension allein würden wir nimmermehr eine Anschauung erhalten. Darum ist mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nehmlich, die immer wiederholte Darstellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewisse Zahl vorstellen wollten, wir vergäßen aber immer wieder die nach einander vorgestellten Einheiten, so würde niemals eine Vorstellung von der ganzen Zahl entstehen. Diese Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zusammen zu fassen ist weit schwerer, als die Apprehension, und kann nur bis zu einem gewissen Punct getrieben werden, welches aber subjectiv ist. Sie ist indessen durchaus nöthig, um das Bild in der Anschauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptischen Pyramiden zu nahe ist, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieser Zeit aber erlöschen immer zum Theil die erstern Theile, die aufgefaßt werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, sie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zusammenfassung ist nie vollständig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehension verstehet Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erste Moment der ursprünglichen Erwerbung. Er sagt, sie sei die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Insel geschickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menschenleer wäre, und die Insel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgesendet hätte, von den Soldaten physisch in

Besitz genommen, so wäre das die Apprehension der Insel. Diese Apprehension widerstreitet Niemandes Recht, da die Insel noch keinem angehört. Diese Apprehension ist nun ein Stück (Moment) der Besitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) s. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 26. S. 160. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. Bew. S. 219. B. S. 235. 237.

Dess. Crit der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae*. Die Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, s. Naturgeschichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypothesen), in welchem Zustande sich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht versteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nehmlich den ehemaligen Zustand der Erde und ihrer auf derselben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibseln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der ältesten Revolutionen. So lassen z. B. einige die grosse Familie organisirter Wesen nach einem Mechanismus entspringen. Sie lassen nehmlich den Mutterschooss der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf diese Art lebendige organisirte Wesen entstehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden sind, so dass man daraus Endursachen oder Zwecke zur Erklärung des Daseyns dieser Glieder zum Grunde legen muss. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beispiel zu geben, dass die Individuen gewisser organisirter Gattungen sich verändert haben; dies muss der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt sich die Veränderung durch die Zeugung fort, so ist dieser abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muss folglich sich auf die Zwecke an diesen organisirten Wesen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung stehen; denn es ist der Character eines organisirten Wesens, dass an demselben alles als Zweck und Mittel in Verbindung stehet. Folglich muss der Archäologe der Natur annehmen, dass ehemals die ursprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. Eine nähere Untersuchung der Länder auf der Erde beweiset, dass sie bloss als die Wirkung theils feuriger, theils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen sind, sowohl was die erste Erzeugung ihrer Gestalt, als die Umbildung derselben und den Untergang ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer solchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmsten Systeme über die Entstehung des jetzigen Zustandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Hauptursache der jetzigen Beschaffenheit der Erde ist entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine sich allmählig senkende Wasseroberfläche; oder

III. Feuer und Wasser zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria ſacra Amſtel.* 1694*). 4. *lib. I. Cap. VIII*) erzählt Moſes nur eine Veränderung der Erde; die Welt ſei weit älter als dieſe Veränderung. Burnet denkt ſich unſern Planeten als eine unordentliche Vermiſchung von allerhand Materien**). Dieſe ſchieden ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere: zuoberſt blieb die Luft, tiefer ſenkten ſich die ölichten oder fetten Flüſſigkeiten, noch tiefer das Waſſer, das ſchwerſte ſetzte ſich nach und nach um den Mittelpunct feſt, und bildete einen feſten Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermiſcht, die endlich nieder fielen, ſtehen blieben und ſich mit den ölichten Theilen vermiſchten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den erſten Samen paſſender Erde über dem Waſſer entſtand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erſte Aufenthalt der Menſchen beſchaffen, auſserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unſerm gegenwärtigen ganz verſchieden***). Dieſer Zuſtand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde ſo austrocknete, daſs ſie mehr und mehr zu berſten anfing. Die Sonne drang durch die Riſſe und Spalten, erhitzte das Waſſer unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünſte, welche einen Ausgang ſuchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab ſie zuerſt 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philoſophicas* geſchrieben, worin er die Lehren der alten Philoſophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe ſeiner *Theoria* angehängt ſind.

**) So wie Ovidius ſich das Chaos vorſtellt. *Faſt. lib. I.*

Lucidus hic aër, et quae tria corpora reſtant,
Ignis, aqua et tellus, unus acervus erant.

***) Burnet faſst ſeine Theorie in einige Hauptſätze (*Propoſitiones*) zuſammen. *Pr.* 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diverſa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV. Pr.* 2. *Forma telluris primae, ſive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, ſine montibus et ſine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Waſſers hinabſanken, ſo entſtand, durch Mitwirkung eines ſchrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den ſinkenden Stücken der Rinde ereignete ſich aber alles das, was eine ſolche Zerſtörung natürlicher Weiſe begleitet; die am höchſten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Waſſer hervor, und das Waſſer verlief ſich zum Theil in die unterirdiſchen Klüfte, und hierdurch entſtand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.*) *). — Allein de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können ſo viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Waſſer bedeckte, leben und ſich fortpflanzen? und Moro hat (in ſeinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptſt. VII. — XVI.) Burnets Syſtem aus phyſiſchen Gründen weitläuftig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Hiſtoria naturalis telluris. Lond.* 1695. 8.) läſst in der Sündfluth die höchſten Berge mit dem Waſſer bedecken, welches ſeiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct ſich befindet. Gott hob zugleich die Geſetze der Schwere und des Zuſammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daſs das Waſſer die härteſten Metalle auflöſen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beſchaffen iſt, blieben unzerſtört. Er lieſs darauf die Schwere wieder entſtehen. Nun fingen die Materien an, ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu ſenken; daher rühren die Erdſchichten und der verſchiedene Meeresgrund in der Erde, die oberſte Schicht iſt unſer bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was iſt eine Fiber anders, als ein Körper, deſſen Theile durch Cohäſion (Zuſammenhang) verbunden ſind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann bedarſs aber weiter keines Syſtems zur Erklärung derſelben.

*) *Pr. 3. Ex diſſolutione Veteris mundi et lapſu exterioris terrae in Abyſſum ortum eſſe Diluvium univerſale.*

— Moro widerlegt Woodwards System ebenfalls (Hauptst. XVIII. — XXIII.), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus physischen Gründen.

c. Whiston (*A new Theory of the Earth. London.* 1708. 8.) legte die Schöpfungsgeschichte so aus: die Erde war vor der Schöpfung des Mose, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beschaffenheit unsers Wohnplatzes entstand. — Es sind bei diesem System zu viel willkührliche Voraussetzungen.

d. Scheuchzer (*Hist. d'Acad. d. Sc. de Paris a.* 1708. *edit. en* 12. *Pag.* 36. *sq.*) schickte der Academie der Wissenschaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derselben auch die allgemeine Sündfluth als eine Ursache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Wassers und zugleich die Entstehung der Berge zu erklären, Gott habe eine grosse Anzahl horizontaler steinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele schon steinartige Schichten gewesen wären. Hieraus erklärt er, warum steinigte Länder, wie die Schweiz, auch sehr bergigt, sandigte aber, z. B. Flandern, Deutschland, Polen beinahe ganz ohne Berge sind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partic.* 2.) sagt: bei der ersten Entstehung der Erde sei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel gewesen. In diesem ersten Zustande sei das Meer noch zum Theil unter der Erdfläche verborgen gewesen; es habe im Innern der Erde grosse Wasserbehältnisse gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zusammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Gestirnen hingelenkt. Dadurch sei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem strengsten Frost ausgesetzt gewesen. Daher entstan-

den Ausdehnungen und Zuſammenziehungen, gewaltſame Stürme, welche die Athmoſphäre beunruhigten, und zwiſchen das unterirdiſche Waſſer und das darüber ſtehende Gewölbe hineindrangen. Das Waſſer der Atmoſphäre ward durch dieſe Windſtöſse verdichtet, und ſtürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, ſank in den Abgrund, und trieb dadurch das Waſſer deſſelben in die Höhe. Hierdurch entſtand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Waſſer zog ſich theils in die tiefſten Stellen, theils ſtieg es in die Atmoſphäre hinauf. — Aber auch in dieſem Syſtem ſpielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Verſuch über die Frage: Wenn und wie iſt Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moſes Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchſtäblich nehmen müſſe, und hat eine eigene Hypotheſe über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie beſtand“ ſagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Aſien führte; darauf kehrte dieſer Punct beinahe wieder an ſeine vorige Stelle zurück, und brachte dieſes Land aufs neue ins Trockene.“ — Dies iſt aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberſchlag (Geometrie oder Erklärung der moſaiſchen Erderſchaffung nach phyſik. und mathem. Grundſätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte zur Grundlage ſeines Syſtems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief ſich zum Theil in die Höhlen. Aus dieſen Höhlen brach das Waſſer der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdſchichten ſollen vorher in den Seen der unterirdiſchen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewäſſer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden ſeyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen ſchwammen,

durch die Verwefung leichter gemacht, auf dem Waffer, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfliefsenden Schlamm und Sand begraben. — Ein fehr gezwungenes Syftem, um den Meeresgrund auf dem feften Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, dafs daffelbe ehedem Meer gewefen.

II.

a. Bourguet (*Memoire fur la Theorie de la Terre*, welches feinen *Lettres philofophiques fur la formation des fels et des criftaux. à Amfterd.* 1729. 12. beigefügt ift) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, fo wie fich an den Biegungen der Flüffe ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber ftehen. — Allein dies ift mehr die Wirkung eines reiffenden Stroms, der fich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederfchläge abfetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) ftellte fich vor, das Trockene fei anfänglich eine Infel unter der Linie gewefen. Diefe Infel war ein hoher Berg, der alfo alle mögliche Climate hatte, und nur fo grofs, dafs fie hinreichte, das Gefchaffene zu beherbergen. Alles übrige war Waffer, welches nach und nach abnahm, wodurch unfer Wohnplatz fich immer mehr vergröfserte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet.* 1750) trug ein Syftem vor, welches die Entftehung der Berge auf dem fonft ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zufchrieb. Diefe, fagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Maffen auf; dadurch mufsten an den andern Stellen Vertiefungen entftehen, in welche fich das Waffer fenkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliefs. Diefe Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langfamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fefter find. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden gröfser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmäſsigen ſphäroidiſchen Fläche nicht in Berge aufhäufen, ſondern höchſtens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Geſtalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed*, *ou Entretiens d'un Philoſophe Indien avec un Miſſionaire François ſur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye.* 1755. 2. *T.* 12.) erklärt die Bildung der Erde aus einer ſanften und langſam wirkenden Urſache, aus der beſtändigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Waſſer dünſtet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer ſenket ſich jetzt um 3 Fuſs in 1000 Jahren. Die Berge ſind von Bodenſätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meerſtrömen entſtanden. Aus dem Waſſer ſind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und ſelbſt der Menſch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieſes ſein Syſtem gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küſten des mittelländiſchen Meers. Den Satz, daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, hat er ſehr ſchön und überzeugend dargethan. Alles übrige ſeines Syſtems hat aber de Lüc (Briefe über die Geſch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umſtändlich widerlegt.

e. Wallerius (Phyſiſch - chemiſche Betrachtungen über den Urſprung der Welt, beſonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Urſprung aller Körper aus dem Waſſer her, aus welchem die feſten Körper durch Gerinnungen und Concretionen entſtanden ſeyn ſollen. Er bemühet ſich, dieſe Hypotheſe mit den moſaiſchen Tagewerken in eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philoſophiae. Amſt.* 1650. 4. *P. III. p.* 411.) erſann eine Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen. Nicht als wenn die Welt wirklich ſo entſtanden ſei, ſondern ſie ſei nur ſo beſchaffen, als wenn ſie ſo entſtanden ſei. (P. III. XLVI. p. IV. I.). Er ſtellte ſich nehmlich

vor, Gott habe durch feine Allmacht einen grofsen Klumpen Materie zerquetfcht und in Bewegung gefetzt, wodurch eine anfehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Cartefius die Welt vermittelft feiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether beftand, der aber noch mit vieler groben Materie vermifcht war, welche endlich eine ganz dunkele Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die gröbften Theile des Erdftoffs ftürzten zuerft nieder, und bildeten die Erdfchichten und das Waffer (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinern Theile des Erdftoffs, welche über dem Waffer lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnten, fo wuchs von ihnen ein Bette über das Waffer zufammen, das endlich einftürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. fqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterftützt diefe feine Hypothefe nicht im mindeften.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. *p.* 40. *fqq.* vornehmlich aber in feiner *Protogaea f. de prima facie telluris et antiquiffimae hiftoriae vestigiis in ipfis naturae monumentis*, *diff. in Act. Erud. Lipf. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Urfache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läfst die Erde aus einem gebrannten und ausgefchmolzenen Körper entftehen. Der Anfang feines Erlöfchens ift die Scheidung des Lichts von der Finfternifs und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglafeten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blafen d. i. Berge und grofse Höhlen entftanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünfte aus der Atmofphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une efpece d'Oleum perdeliquium. Theodicée*, §. 244.

Waſſer, und löſten die Salze auf; daher das ſalzige Seewaſſer. Bei zunehmendem Abkühlen zerriſs die Rinde, das Waſſer verlief ſich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den erſten Menſchen zu Wohnplätzen dienten. Endlich ſtürzten die höchſten, vormals vom Waſſer bedeckten und alſo ſchon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Waſſer zum zweitenmale über die ganze Erdfläche, ſo entſtand die Sündfluth, bis ſich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin ſich daſſelbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglaſung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Phyſico-theological diſcourſes concerning the primitive chaos, the general deluge and the diſſolution of the world. London*, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederſchlag der feſten Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Waſſer bedeckt war. Er läſst aber bei der Schöpfung durch unterirdiſche Winde und entzündete Dünſte Erdbeben entſtehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Waſſer ſich in den Vertiefungen ſammlen. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkaniſche Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmählige Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaſſete groſse Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockene, die vordem Meeresgrund geweſen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es iſt unmöglich, daſs alle Berge Wirkungen des unterirdiſchen Feuers ſeyn ſollten.

d. D. Hook (*Poſthumous Works, Lond.* 1705. *fol.*) erklärt die Veränderung der Erdfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verlezzung der Schichten, woraus ſie beſtanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltſame Waſſerſtröme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der ſchweren Theile. Beſonders, glaubt er, ſei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entſtanden, wodurch ſich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe ſowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Raspe (*Specimen historiae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis insulis. Amst.* 1763. 8. *m.*) hat dieses System verbessert vorgetragen.

e. Moro (Neue Untersuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italienischen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden sei durch unterirdische Feuer entstanden. Bei der Schöpfung befand sich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberst 175 Toisen oder 1160 Fuss hoch Wasser. Am dritten Schöpfungstage liess der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und so die ursprüngliche oder Felsenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkanische Materien um sich, bildete Schichten davon im Meere, und gab diesem den salzigen Geschmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwischen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*secundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern versehenen Felsenberge (*primarios*) empor, und bildeten unsere Erdschichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptst.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unsere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. s. w. verändert, woraus sich erklärt, dass man so viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an so vielen Orten versteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden (II. Th. 26. Hauptst. ff.).

f. Krüger (Geschichte der Erde in den ältesten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei grosse Veränderungen der Erde an. Zuerst war sie vom Wasser bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt sie ihre sphäroidische Gestalt. Dann brannte sie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geschmolzene Materien begraben. Endlich wurde sie durch Erdbeben erschüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Gestalt gaben.

g. Kessler von Sprengseysen (Untersuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, besonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypothese, die der des Moro sehr ähnlich ist, nur nimmt er mehr Rücksicht auf die mosaischen Erzählungen. Allein es ist unmöglich, dass die elastische Kraft der unterirdischen Dämpfe solche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen sind, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Festigkeit unterstützen könnte. Der Bau der Berge ist offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Justi (Geschichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) lässt die Erde aus der Sonne entspringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die ursprünglichen Felsen emporgehoben haben soll. Die übrigen Berge leitet er von abwechselnden Ueberschwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordischen Gegenden kommen. Wiedeburg (Anwendung der Natur und Grössenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat dieses System umständlich widerlegt.

i. Der Graf Büffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre*, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement*, *To. IX. et X. Paris* 1778. 8) nimmt an, dass unsere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen von der Sonne abgerissenen, Masse entstanden sei, und, seitdem sie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen geschmolzenes Glas oder Metall erkaltet, so entstehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blasen. So entstanden die ursprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diesem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äussere Ursache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, so haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerſt erreicht, und die Bevölkerung hat alſo von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde muſste endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher ſie in wärmere Gegenden übergehen muſsten. Man ſieht hieraus, wie ſich in unſern Ländern Elephanten- und Rhinozerosknochen finden können, obgleich dieſe Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, daſs die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig iſt, und eben daher rührt, daſs die Erde ein Stück der Sonne iſt. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen ſogar das Gegentheil, auch iſt nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieſes Syſtem umſtändlich.

k. Pallas (*Obſervations ſur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb.* 1777. 4. überſetzt in den Leipziger Sammlungen zur Phyſik und Naturgeſchichte. II. Band) nimmt an, daſs die hohen Granitketten jederzeit Inſeln auf der Oberfläche der Gewäſſer ausgemacht haben, und daſs in den Schichten, die ſich daran anlegten, Kieſe und Vulkane entſtanden ſind. Dieſe alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, ſchmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die erſten Schiefer und Kalkberge, ingleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derſelben, ſie zerſtörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muſchelbänken, und veranlaſsten Bodenſätze von verſchiedener Art. Endlich trieb eine gewaltſame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indiſchen und Stillen Meere herleitet, die Gewäſſer gegen die zuſammenhängenden Bergketten von Europa und Aſien zu, zerſtörte die ſüdwärts derſelben gelegenen Länder, überſtieg die niedrigſten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit sich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Wasser wieder in neueröffnete Schlünde abflofs. Das wird aus der Gestalt der Meerbusen, Spitzen des festen Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umständen wahrscheinlich gemacht.

1. De Lüc (*Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme, adressées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye* 1779. *Tomes V.* 8 *maj.* mit einiger Abkürzung übersetzt unter dem Titel: Physikalische und moralische Briefe uber die Geschichte der Erde und des Menschen, an Ihre Majestät die Königin von Grofsbritannien; Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypothesen sehr scharf geprüft, sondern auch ein besseres System aufgestellt. Er gesteht, dafs er die Ursache der ursprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) dafs unser festes Land ehedem Meeresgrund gewesen sei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrscheinlich jetzt nicht mehr vorhanden sind. 2) Dafs das Meer sein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht seit sogar langer Zeit verlassen habe. Das alte Meer häufte Bodensätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermischt wurden, welche die Flüsse aus dem damaligen festen Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. s. w. Das Wasser filtrirte sich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaschichten bildeten, die hin und wieder mit Bodensätzen des Meers abwechselten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche sich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Wassers und Feuers zugleich seyn können. Dies sind unsere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des ursprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einſturz des Bodens in die vom unterirdiſchen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheuere Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, ſtatt der kalkartigen, nur noch kieſelartige oder ſandige Bodenſätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war ſein letztes Werk. Auf einmal verlieſs es den ſo gebildeten Boden unſerer feſten Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einſturze des alten feſten Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über groſse Höhlen waren. Das Waſſer hatte ſich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Exploſionen veranlaſſet, die Gewölbe ſtürzten nieder, das feſte Land verſchwand, das Waſſer breitete ſich darüber aus, ohne doch den ſandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerſtören, und die Meeresfläche ward dadurch ſo niedrig, daſs unſre jetzigen feſten Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen deſſelben erfolgen bloſs aus particularen und localen Urſachen. Die Revolution, welche das Meer in dieſen neuen Zuſtand verſetzt hat, muſs alle Theile des feſten Landes, in welchen die Schicht der vegetabiliſchen Erde von gleicher Stärke iſt, zu gleicher Zeit betroffen haben. Dieſe Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Waſſer verlaſſen waren, machte das unterirdiſche Feuer neue Exploſionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach dieſem Feuer bald an Nahrung, es verloſch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten ſich neue Vulkane, und bildeten die vulkaniſchen Archipelagen. Dies iſt die groſse Revolution, welche die Geſchichte unſrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit dieſem Syſtem ſtimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. sq.) in den Hauptſätzen, daſs unſer Land Meeresgrund geweſen, und durch Einſtürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen ſei, völlig überein, obgleich ſeine Abhandlung bereits 1753 geſchrieben iſt.

m. Gerhard (Verſuch einer Geſchichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läſst den Schöpfer bloſs Kieſelerde, Feuer und Waſſer hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebſt Thon, Oelen, Schwefel und Kieſen entſpringen, dann aber durch Gährung und Niederſchlag der Schichten ſich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieſer Archäologe läſst alſo alles chemiſch, ſo wie Descartes alles mechaniſch, entſtehen. Beides iſt nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Ruſsworm (Von Entſtehung, Bildung, Umbildung und Beſtimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde ſei Anfang eine blöſse Waſſerkugel geweſen, welche zuerſt Fiſche hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entſtanden ſei, die ſich geſetzt, und den feſten Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaſſet, die Bewegung des Waſſers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden ſei. Endlich ſei die Erde über das Waſſer hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgeſetzt worden. Das Waſſer nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und ſo werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerſchmelzen.

6. So viel iſt aus Beobachtungen gewiſs, daſs die Erde ehedem anders als jetzt ausgeſehen hat (ſ. *A. F. v. Veltheim Etwas über die Bildung des Baſalts und die vormalige Beſchaffenheit der Gebirge in Deutſchland. Leipzig* 1787. *gr.* 8.), daſs unſere Länder ehedem Mee-

resgrund gewefen find *), welches aufser Maillet, Hollmann, Büffon und de Lüc, auch Lehmann (Verfuch einer Gefchichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, dafs eine einzige Ueberfchwemmung, alfo auch die von Mofe erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, dafs die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfläche einen fehr grofsen Antheil haben, und dafs überhaupt fehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltfam, theils allmählig wirkende Urfachen zufammengekommen find, um die Erdfläche zu dem, was fie jetzt ift, zu bilden.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).

Lulof. Einleit. zu der math. phyf. Kenntnifs der Erdkugel 18. Hauptft. S. 355 ff.

Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abfchn. §. 773. ff. S. 690. ff.

Bergmann. Phyf. Befchr. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.

De Lüc phyf. und moral. Briefe über die Gefch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.

Gehlers phyf. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S. 53 ff.

Burnet Telluris theoria facra. lib. I. cap. V. fqq.

Cartefii Principia Philofophiae. P. III. et IV.

Leibnitz Theodicée. §. 244. 245.

Moro. Neue Unterfuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, architectonique. Die Kunft der Syfteme, oder die Lehre des Scientififchen

*) — — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*
Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,
Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras:
Et procul a Pelago conchae iacuere marinae.
Et vetus inventa est in montibus anchora summis
Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. fq.

in unſerer Erkenntniſs überhaupt. Es läſst ſich nehmlich unſere Erkenntniſs ſo zuſammenſtellen, daſs zwiſchen den einzelnen Theilen derſelben kein nothwendiger Zuſammenhang iſt, dies nennt man eine rhapſodiſche Zuſammenſtellung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Aggregat aus; ſie läſst ſich aber auch ſo zuſammenſtellen, daſs jeder Theil um aller übrigen willen an ſeiner Stelle ſtehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, ſo daſs alle zuſammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine ſyſtematiſche Verknüpfung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Syſtem aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines ſolchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunſt nun, ein ſolches Syſtem hervorzubringen, heiſst die Architectonik, ſie iſt alſo ein Zweig der Lehre von der Behandlung unſrer Erkenntniſs (der Methodenlehre) und iſt noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine ſolche Architectonik für alle Erkenntniſs aus reiner Vernunft entworfen. Hier iſt alſo ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkenntniſs die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Syſtems aller Erkenntniſs aus reiner Vernunft enthält; und dieſes Syſtem hat er in der Critik der reinen Vernunft in ſeinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat ſchon eine Architectonik (1764) geſchrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es iſt ein eigenes metaphyſiſches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen ſchien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphyſik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphyſik, Metaphyſik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert ſagt (Vorrede XXVIII): „es iſt in ſo fern ein Abſtractum von der Baukunſt, und hat in Abſicht auf das Gebäude der

menschlichen Erkenntniss eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die ersten Fundamente, auf die erste Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und so bezogen wird, dass man sich vorsetzt, daraus ein zweckmässiges Ganzes zu machen.“ Wir sehen hieraus, dass Baumgarten das Gebäude der metaphysischen Erkenntniss selbst, Lambert dieses Gebäude nebst der Kunst es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verstehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollständige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunfterkenntniss nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntnissvermögen, aus welchem Erkenntnisse entspringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden sind, aber nicht aus denselben entspringen, sondern durch unser Erkenntnissvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Diese Erkenntnisse sollen nun, durch die Architectonik derselben, alle erschöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgestellt werden, wie sie nach Anweisung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unsrer Erkenntniss aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verschiedenen Erkenntnissvermögen entspringen (C. 863).

3. Architectonisch ist dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniss beilegt, wenn sie nach der Idee eines solchen systematischen Ganzen behandelt wird. So spricht Kant von einer architectonischen Einheit, d. i. einer solchen Einheit der Erkenntniss, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entspringt, im Gegensatz gegen technische Einheit, welche entstehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieser oder jener zufälligen Absicht verbindet, z. B. dass man es am besten übersehen, oder am leichtesten behalten, am bequemsten vortragen kann (C. 861). Ein architectonischer Plan ist ein Plan, der nach Principien entworfen ist. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transscendentalphilosophie

architectonifch, d. h. fie giebt aus einem Vernunftprincip, nehmlich dafs ein fehr wichtiger Theil unferer Erkenntnifs aus dem Erkenntnifsvermögen felbft hervorgehet, und dafs die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung fich darauf gründet, den Plan zu einer Wiffenfchaft von den Erkenntniffen, die unmittelbar aus dem Erkenntnifsvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollftändigkeit und Gültigkeit folcher Erkenntniffe, die bei der Genefis (Erzeugung) der Erfahrung derfelben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntniffe *a priori* heifsen, f. *a priori* (C. 27). Die Aufmerkfamkeit, die man auf eine Wiffenfchaft wendet, welche man Theilweife ftudirt hat, ift dann architectonifch, wenn man fich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu faffen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen ift, unter diefe Idee zu bringen, und ihnen nach derfelben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechfelfeitigen Zufammenhang untereinander zu beftimmen (P. 18). Die menfchliche Vernunft ift architectonifch heifst, fie ift ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unfere Erkenntnifs unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und fo zu einem Syftem zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntnifs, die diefem Syftematifchen aller unferer Erkenntniffe hinderlich ift; alles hingegen, was demfelben beförderlich ift, deffen Dafeyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectonifches Intereffe für fie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Syftems aller Urfachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 502. 503. Methodenl. III. Hauptft. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectonifch.

S. Architectonik.

Ariſtokratie,

Adelsgewalt, *concilium ſ. curia multorum.* Diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo mehrere unter ſich verbundene Menſchen, die einander gleich ſind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und alſo zuſammen die Herrſchergewalt (Souveränität) beſitzen, ohne daſs Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieſer Geſellſchaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeiniglich ſind dieſe Menſchen aus gewiſſen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demſelben ſeine Regierungsmitglieder zu geben (*aristocratia ſucceſſiva*). Der Venetianiſche Staat giebt das bekannteſte Beiſpiel von Ariſtokratie. Aber auch Frankreich iſt, ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nach, eine Ariſtokratie (*ariſtocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrſchergewalt beſitzen, beſtehen aus vielen Perſonen, und doch nicht aus allen Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, ſeyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Ariſtokratie ſei es ſchwerer, zu einer rechtlichen Verfaſſung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie iſt aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloſs darin recht, daſs es in einer Ariſtokratie ſchwer iſt. Die gröſsere Anzahl der Regierungsmitglieder ſchwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrſcher-Wille iſt alsdann ſehr getheilt, und ſehr verſchieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher ſchwerer auf den Willen des Staatsoberhaupts. Wo die Zahl der Herrſchenden groſs iſt, da giebts eine Menge von Factionen, weil ſich der Herrſcher-Wille Aller gar zu leicht in den übereinſtimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöſet, und ſo durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgeſetzt wird, welches dem rechtlichen Zuſtande entgegen iſt. So iſt es alſo in der Ariſtokratie ſchwerer, als in der Monarchie, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfaſſung zu gelan-

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemeſſen ſeyn.

3. Hobbes ſchrieb 1646 zu Paris ſein Buch vom Bürger. (*Elementa philoſophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburienſi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrſchungsarten des Staats. Die Ariſtokratie, ſagt er, iſt diejenige Beherrſchungsart, wo die Oberherrſchaft (*ſummum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) iſt. Mit dieſer Beherrſchungsart iſt alſo das Characteriſtiſche verbunden, daſs nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieſes Senats ſind, ſondern nur ein gewiſſer Theil derſelben, welcher der Adel (*Optimates*) heiſst. Dieſer Adel kann nun entweder Geburtsadel ſeyn, d. i. derjenige, der da macht, daſs man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entſteht, daſs man Mitglied des Senats iſt. Von dem erſtern geben die römiſchen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Raths der fünf hundert und des Raths der Alten in Frankreich das Beiſpiel. Der erſtere kann auch der herrſchende Adel, der letztere der Herrſcheradel heiſsen. Wenn einige alte politiſche Schriftſteller, auſser der Ariſtokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrſchaft Weniger, ſo iſt das keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Hobbes ſagt, der Name Oligarchie rührt von den Ariſtokratenfeinden her; denn die Menſchen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenſtände, ſondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haſs, u. ſ. w. auszudrücken. Dieſe Gewohnheit macht, daſs der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Ariſtokratie heiſst, ſo daſs dieſe verſchiedenen Namen nur die verſchiedene Denkungsart über dieſe Form der Beherrſchung ausdrücken. Dieſe verſchiedene Benennung drückt alſo keine Verſchiedenheit der Sache aus.

4. Die moraliſchen und politiſchen Verſuche des D. Hume enthalten unter andern einen Verſuch, in welchem bewieſen wird, daſs die Staatskunſt die Form einer Wiſſenſchaft annehmen kann. In demſelben ſtellt

er den Satz als Axiom auf, daſs die beſte Ariſtokratie einen Adel ohne Vaſallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundſätzen der Moral und Politik (aus dem Engliſchen des M. Payley überſetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet ſich etwas über die verſchiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrſchungsarten verſtanden werden, wovon die zweite die ariſtokratiſche iſt. Die ariſtokratiſche Form, heiſst es, iſt diejenige, wo die geſetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Verſammlung zukömmt, welche Verſammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder erſetzt, oder neue in ihre Stelle nach beſtimmten Succeſſionsgeſetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abſtammung aus gewiſſen Familien, auf den Beſitz eines gewiſſen Vermögens oder beſtimmter Ländereien, oder endlich auf perſönliche Rechte oder Eigenſchaften geſehen wird. Dieſes Buch beurtheilt aber den Werth der Ariſtokratie nicht nach dem Rechte, ſondern nach den aus ihr entſpringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Ariſtokratie in demſelben aufgezeichnet.

5. Unter den neueſten Politikern hat Rouſſeau durch ſeinen geſellſchaftlichen Vertrag das meiſte Aufſehen erregt. Beſchreibungen der Beherrſchungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrſchungsarten unterſucht er im dritten Kapitel, wo es heiſst, die Regierung kann ſich in die Hände einer kleinen Anzahl zuſammenziehen, ſo daſs es mehr bloſse Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; dieſe Form führt den Namen der Ariſtokratie. Rouſſeau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des geſellſchaftl. Vertrags) von der Ariſtokratie. Er behauptet, die erſten Geſellſchaften hätten ſich ariſtokratiſch beherrſcht, und die Ariſtokratie ſei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite ſei die beſte Ariſtokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Beſten (ἀριστους, *optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philoſophiſchen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verſchiedenen Perſonen, welchen die Majeſtät übertragen wird; und 2.) nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie ſie dieſe Perſonen, dem Vertrage nach, ausüben, iſt ganz richtig; das erſte iſt die Form der Beherrſchung, welche entweder Autokratie, Ariſtokratie oder Demokratie iſt; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikaniſch oder despotiſch iſt. Jacob (a a. O. §. 772) ſagt: „wenn die höchſte Gewalt einer Verſammlung gewiſſer vornehmer Reichsbürger zukömmt, ſo heiſst die Verfaſſung Ariſtokratie. Die Geſellſchaft der Bürger, welcher die Majeſtät zukömmt, heiſst der ſouveraine oder höchſte Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumſchränkt (*ariſtocratia pura*) oder beſchränkt iſt, und in der Ausübung der Majeſtätsrechte an gewiſſe poſitive Bedingungen gebunden ſeyn kann (*ariſtocratia temperata*).

6. Die ariſtokratiſche Staatsform iſt aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt, nehmlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Geſetzgeber) zu einander, um zuſammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieſes Souveräns zum Volke. (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abſchnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn §. 51. S. 209.
Hobbes. Elementa philoſophica de cive. Imper. Cap. VII. pag. m. 113. *ſq.*
D. Hume Eſſais moraux et politiques, IV. Eſſai. pag. m. 37.
Garve. Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.
Rouſſeau. Le Contract ſocial, liv. III. ch. 3 — 8.
Jakob Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht, §. 758. 772.
Walch. Philoſophiſches Wörterbuch. Art. Ariſtokratie.

Ariſtoteles,

Αριϛοτελης, *Ariſtoteles*, *Ariſtote*, wurde im erſten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Chriſti Geburt zu Stagira in Macedonien gebohren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Groſsvaters Alexanders des Groſsen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre ſeines Alters ſtudirte Ariſtoteles unter Plato die Philoſophie. In ſeinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und ſeinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, ſtand Ariſtoteles in groſsen Gnaden. Noch vor ſeines Zöglings Feldzuge nach Aſien ging er nach Athen, und lehrte daſelbſt die Philoſophie. Er ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem; dieſe Schule hieſs die peripatetiſche (wandelnde), weil Ariſtoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er ſtarb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Chriſti Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demoſthenes ſtarb, und im 63. Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „daſs die Logik ihren ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läſst ſich daraus erſehen, daſs ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, daſs ſie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man den Inhalt der logiſchen Schriften des Ariſtoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unſrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von dieſem Inhalt dieſer Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſind:

a. ſein Buch von der Erklärung (περι ἑρμηνειας). Unter der Erklärung verſteht aber Ariſtoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. ſ. w., ſondern die Art, ſich ſo gegen einen Andern über unſre Vorſtellungen auszudrücken, daſs dieſer uns vollkommen verſtehen kann. Nach dem Ariſtoteles beſtehet ein Vernunftſchluſs aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein ſolcher Theil iſt nun entwe-

der einfach oder zuſammengeſetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heiſst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieſer beſtehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heiſst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entſteht endlich die Rede. Von allen dieſen logiſchen Gegenſtänden handelt nun Ariſtoteles in dieſem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verſtehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Caſus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts iſt, und redet von den Zeitwörtern an und für ſich. Er handelt ſodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerſpruch; von den Entgegenſetzungen und den Widerſprüchen zwiſchen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antitheſe, wo nicht bloſs eine Bejahung oder Verneinung iſt; von den Antitheſen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antitheſe der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Syntheſis) und Trennung (Diäreſis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengeſetzten Sätzen. Dann folgt

b) ſeine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abſchnitte hat.

I. Buch. 1. Abſchnitt: trägt in 40 Kapiteln die Lehre von Entſtehung des Syllogismus oder dem Schluſſe vor, und zwar zuerſt, wie die Schlüſſe gemacht werden, welches er die Syntheſis oder Geneſis derſelben nennt; dann wie wir es bewirken können, daſs wir ſie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derſelben; endlich wie ſie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln ſind. Er handelt alſo von dem Satze, Terminus, Schluſſe und ſeinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rückſicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüſſe in der erſten Figur; von den Schlüſſen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüſſe; von den Schlüſ-

ſen, in welchen beide Vorderſätze Nothwendigkeit haben, und von denen der erſten zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderſatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüſſen in der erſten mit zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit vermiſchten, nehmlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderſatz; von den Schlüſſen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit einem in Anſehung der Zufälligkeit unbeſtimmten und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit zwei zufälligen, einem abſoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüſſe und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderſätze in den Schlüſſen und den Proſyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Auffindung der Vorderſätze zu den Schlüſſen; von den zu etwas Unmöglichen führenden und andern hypothetiſchen Schlüſſen; von der Eintheilung; von der Analyſe der Schlüſſe in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyſe der hypothetiſchen Schlüſſe; von der Analyſe der Schlüſſe aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abſchnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem ſchon vorhandenen Schluſſe vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüſſe, und daſs es keine Beweiſe als durch Schlüſſe gebe, daſs Induction, Enthymema und Beiſpiel u. ſ. w. nichts anders als Schlüſſe ſind. Er handelt alſo von den Schlüſſen, die auf mehreres ſchlieſſen; von einem wahren Schluſsſatz aus falſchen Verderſätzen in der erſten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweiſe in dieſen Figuren; von der Umkehrung der Schlüſſe in dieſen Figuren; von dem apagogiſchen Schluſs in dieſen Figuren; von dem Unterſchied zwiſchen einem oſtenſiven und apagogiſchen Schluſſe in allen Figuren; von dem Schluſſe aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schluſſes, wenn man ſagt: darum iſt

es noch nicht falſch; von dem falſchen Grunde; wie man hindern könne, daſs nicht gegen uns geſchloſſen werde; vom Elenchus oder dem Schluſſe des Widerſpruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der erſten Figur; von der Induction, dem Beiſpiel, der Ablenkung, Inſtanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüſſen aus der Phyſiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abſchnitten die Natur, Kraft und Eigenſchaft des Beweiſes vor; in dem 1. Abſchnitte im Allgemeinen und im 2. Abſchnitte ausführlicher.

1. Abſchnitt. Daſs es Beweiſe giebt; von der Wiſſenſchaft, dem Beweiſe und ſeinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für ſich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit; von den Beweiſen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonſtrabeln Principien; von den Principien, Fragen und Auflöſungen; von dem Unterſchiede zwiſchen Beweis und Wiſſenſchaft; von der zum Beweiſe bequemſten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwiſſenheit; von dem Beweiſe ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der beſten Beweisart; von der Gewiſsheit und Einheit der Wiſſenſchaft; von Dingen, die nicht zu beweiſen ſind; von den verſchiedenen Principien der Schlüſſe; von der Verſchiedenheit zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung; vom Scharfſinn.

2. Abſchnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterſchied zwiſchen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schluſsſatz eines Schluſſes; von der Aufſuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweiſe der Erklärung durch eine andere; von der Aufſuchung der Erklärung; vom Beweiſe der Urſache; von dem Beweiſe der Urſache, die die Wirkung nicht gleich bei ſich hat; vom Zirkel im Erklären und ſeinem Beweiſe; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a posteriori*; Vorschriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung; von dem Ursprung der Kenntniss der Principien.

c. In der Topik handelt Aristoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweise über etwas zu disputiren hernehmen können; sie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunst Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrscheinlichen.

1. Buch. Vom Schlusse und seinen Arten; vom Nuzzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geschlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art dasselbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectischen Satze, von der dialectischen Aufgabe und der dialectischen Thesis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterscheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verschiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu solchen Vorstellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweisen, dass das Gegentheil worin enthalten sei; Oerter, die zur Prädicirung des Geschlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beschaffenheit der Zeit, worin etwas ist, und der Vielnamigkeit hergenommen sind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengesetzten, von verbundenen Begriffen, dem Ursprung und Untergang, der Wirkung und Zerstöhrung hergenommen sind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zusatze, von dem, was auf irgend eine Art ist, zu dem, was an und für sich ist.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweisen, dass etwas wünschenswerther oder besser sei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweiſen, daſs etwas zu wählen oder zu fliehen ſei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geſchlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. ſ. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding daſſelbe oder etwas verſchiedenes ſei. Von den Gründen, die Erklärung zu beſtätigen; von dem Nuzzen dieſer Argumente, der Beſtätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectiſchen Anordnung und Frage, der dialectiſchen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweiſes, dem einleuchtenden und falſchen Beweiſe, der Petitio Principii und der dialectiſchen Uebung.

d. In dem Buche von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung handelt Ariſtoteles von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweiſe, dem Zweck der Sophiſten, und den Scheinwiderlegungen, die ſowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Verſteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schluſſe; von den Arten zu hintergehen, den verſchiedenen Arten widerlegender Schlüſſe und ihren Gründen; von der Eintheilung der falſchen Beweiſe in ſolche, die die Worte, und in ſolche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verſchiedener Arten der Schlüſſe, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falſche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der ſophiſtiſchen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieſer Unterſuchung; der Scheinauflöſung und der wahren Auflöſung; von der Auflöſung der Trugſchlüſſe aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweiſe aus der Figura Dictionis, aus den Accidenzen, aus dem, was abſolut oder verhältniſs-

weiſe iſt, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der Petitio Principii, aus den Folgerungen, aus dem Zuſatz; von der Auflöſung der Beweiſe, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daſs man daſſelbe öfters ſagt; von der Auflöſung der Solöcismen; von der Schwierigkeit, die Art des Trugſchluſſes zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir ſehen aus dieſem Inhalt des ganzen Ariſtoteliſchen Organons, daſs es die ganze Logik in ihrer gröſsten Vollſtändigkeit enthält; daſs aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gekannt, und daher alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniſs u. ſ. w., alle pſychologiſchen Unterſuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. ſ. w. und alle anthropologiſchen Unterſuchungen über den Einfluſs des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. ſ. w. davon ausgeſchloſſen habe.

4. Ariſtoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geſchrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Buch iſt, indem es nicht mehr das formale Denken, ſondern Begriffe *a priori* betrifft. Ariſtoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Abſicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er ſich in der Ausführung gar ſehr von Kant darin, daſs er die Quelle dieſer Kategorien nicht kannte, und daher ſie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter ſie aufnahm. Er hat nehmlich 10 Kategorien. Er ſchloſs nach Buhle ſo: das Ding iſt entweder das erſte oder aus dem erſten entſtanden. Was das erſte iſt, iſt es entweder an und für ſich, oder im Verhältniſſe mit andern. Das Ding an und für ſich giebt die Kategorie der Subſtanz. Das Ding im Verhältniſſe entſteht entweder aus der Materie der Subſtanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Subſtanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältniſſe der Subſtanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem erſten entſtanden iſt, entſpringt entweder von der Subſtanz mit der Quantität, oder von der Subſtanz mit der Qualität, oder von der Subſtanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Subſtanz mit der Quantität an einem Ort iſt, entſtehet die Kategorie Wo; in wie fern ſie in der Zeit iſt, die Kategorie Wann. Aus der Subſtanz mit der Qualität verbunden entſpringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Subſtanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Subſtanz mit der Relation der Theile des Körpers unter ſich entſteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeuſserlichen die Kategorie haben. Ariſtoteles iſt aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit ſich einig, und läſst zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden ſind aber keine Stammbegriffe, ſondern abgeleitete Begriffe, denn ſie ſetzen die Stammbegriffe Subſtanz, Urſache und Wirkung voraus, ſ. Kategorie.

4. Ariſtoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er ſahe ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente hinzuzuthun, nehmlich das Entgegengeſetzte, das Eherſeyn, das Zugleichſeyn, die Bewegung und das Beſitzen. Allein dieſe liegen doch zum Theil ſchon in jenen, z. B. Eherſeyn und das Zugleichſeyn ſind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung iſt gar ein empiriſcher Begriff, der nur durch Erfahrung möglich iſt. Allein dieſe Zuſammenraffung der Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes geſchahe wohl nicht ſo ſyſtematiſch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da ſie eigentlich alle Stammbegriffe ſind. Man ſieht endlich aus dieſer Ableitung nicht die Vollſtändigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Ariſtoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für ſeine Unterſuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieſer Seite Beifall verdienen. Auch blieb ſeine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daſs ſie, bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen worden iſt (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein. Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 105. 107.

Deſſ. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτέλης. *Ariſtotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam verſionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti* 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geſchichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geſchichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

Art,

modus. Die innere zufällige Beſchaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig beſtimmt werden kann. Die zufällige Beſchaffenheit iſt ein ſolches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muſs, das man ſich aber doch als möglich in ihm vorſtellen kann. So iſt das Merkmal gelehrt eine zufällige Beſchaffenheit des Begriffs eines Menſchen, aber auch zugleich eine Art, wie Menſchen an und für ſich, ohne ſie mit andern Dingen zu vergleichen, alſo innerlich beſchaffen ſeyn, und daher beſtimmt werden können.

2. Kant ſagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrags, das heiſst hiernach, wenn man ſeine Gedanken vortragen will, ſo iſt es möglich, dieſelben zu dem Ende, nach einem bloſsen Gefühl, oder nach beſtimmten Grundſätzen zu ordnen; das erſte heiſst die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig iſt, welche Zuſammenſtellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus ſo genöthigt iſt, daſs der Vortrag ohne dieſe Zuſammenſtellung aufhören würde Vortrag zu ſeyn, und dennoch dieſe Beſchaffenheit des Vortrags im Vortrage

selbst und nicht in etwas ausser demselben liegt, so heissen diese Zusammenstellungen Arten (der Bestimmung) des Vortrags, oder *Modi* desselben.

3. Eben so giebt es dreierlei Arten der Zeitbestimmung, oder drei *modi* der Zeit, die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichseyn (C. 219). Etwas kann zu jeder Zeit seyn, es kann aber auch erst auf etwas anderes folgen und also entstehen und vorgehen, und daher mit andern zugleich seyn oder nicht. Alles dieses sind Beschaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, selbst wegfallen, folglich Beschaffenheiten, wie die Zeit bestimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich bestimmt, nicht im Verhältnisse zu etwas anderm. Dieses scheint zwar bei der Folge und dem Zugleichseyn nicht gleich so, vielmehr scheint es, als sei hier ein Verhältniss zwischen dem, was auf das Andere folgt, und diesem Andern, oder zwischen den beiden Dingen, die zugleich sind. Allein hier ist nicht die Rede von diesen beiden Verhältnissen, sondern von dem Hintereinanderseyn der Zeiträume, in denen sich beide auf einander folgende Dinge befinden, und von der Congruenz der Zeiträume, in denen sich die Dinge befinden, welche zugleich sind. Folglich sind die genannten Zeitbestimmungen innerlich, obwohl zufällige Beschaffenheiten der Zeit oder *modi* derselben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.
Dess. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptst. III. Abschn. 3. S. 219.
Kiesewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, *articulation*, Gliederung. Diesen Namen, der auch so viel, als das Ausschlagen eines Baums, oder dass er neue Reiser bekömmt, bedeutet, legt Kant der Ableitung aller Zweige einer Wissenschaft aus einer einzigen Idee derselben bei, wodurch

das Ganze eine ſyſtematiſche Einheit bekömmt, und nicht ein bloſses Aggregat iſt, ſ. Aggregat. Man könnte es im Deutſchen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichſam dasjenige für das Ganze ſind, was die Glieder für den Körper ſind. Man kann daher ſagen, das Syſtem iſt gegliedert, d. i. ſeine Theile ſind nicht willkührlich, ſondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher ſie entſpringen, zuſammengeſetzt. Dieſe Glieder müſſen ſodann wieder gegliedert ſeyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entſpringen. Leider haben wir jetzt noch kein ſo gegliedertes Syſtem der Philoſophie, vielmehr iſt bisher alles in derſelben rhapſodiſtiſch zuſammengeſetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphyſik nicht ſowohl den Namen eines Syſtems, als vielmehr einer metaphyſiſchen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwiſchen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines ſolchen Syſtems geliefert, und dadurch das beſte Beiſpiel einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit gegeben.

3. Zu dieſer Articulation gehört nun die Beſtimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wiſſenſchaft;

B. der Vollſtändigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieſer Theile im Syſtem;

D. des Umfangs und der Grenzen dieſer Theile, mit völliger Gewährleiſtung derſelben.

4. Die Folge einer ſolchen richtigen Articulation iſt, daſs man, wenn man die übrigen Theile kennt, ſogleich den fehlenden vermiſst, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu groſsen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transſcendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine ſolche Articulation der Philoſophie angegeben. Die Idee der Philoſophie, aus der ſich alle

Zweige derselben ergeben, ist die einer möglichen Wissenschaft aller rationalen Erkenntniss aus Begriffen. Hier wird also, durch die Idee selbst, bestimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philosophie, denn

a. sie betrifft alle Erkenntniss, die aus Begriffen möglich ist;

b. sie schliesst dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die historische Erkenntniss, und behält nur die rationale Erkenntniss aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematische Erkenntniss, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniss aus der Construction der Begriffe.

B. die Vollständigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniss aus Begriffen ist nichts anders, als die Erkenntniss der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenstände der Erkenntniss (Natur), und

b. für die Gegenstände des Willens (Freiheit).

Hieraus entspringen also die beiden Hauptzweige der Philosophie, der theoretische und practische.

C. die Stelle dieser Theile im System. Denn dass im System die theoretische Philosophie der practischen vorgehet, folgt daraus, dass die practische das zum Gegenstande hat, was da seyn soll, die theoretische hingegen das, was da ist; da nun die Gesetze dessen, was da ist, die Bedingungen dessen sind, was da seyn soll, und die Bedingungen vor dem, durch sie, Bedingten hergehen müssen, so muss auch die theoretische Philosophie der practischen vorangehen. Ganz anders aber ist es mit dem Range beider Wissenschaften, wenn sie ihrem Interesse nach geschätzt werden, s. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philosophie, in Ansehung seines Umfangs und seiner Grenzen.

a. Die theoretische Philosophie umfasst alles, was aus blossen Begriffen erkannt und bewiesen werden kann;

nur giebt ſie nicht die *Data* an, ſondern erklärt ſie bloſs, auch erklärt ſie nichts, deſſen Erklärung auf Darſtellung in der Anſchauung beruhet; ſie erklärt die ... dem Willen entſpringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, daſs ſie nicht anders ſeyn konnten, folglich bekümmert ſie ſich nicht darum, wie ſie nach einem andern Geſetz (dem practiſchen, das ihr fremd iſt) ſeyn ſollten.

b. Die practiſche Philoſophie hingegen bekümmert ſich um keine Naturphänomene, ſondern richtet oder gebietet die Willensäuſserungen nach einem eigenen Geſetz, das einen freien Willen vorausſetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entſpringt, ſeyn ſollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupſt. S. 861. 862. ff.

Aſſertoriſcher

Imperativ. S. Imperativ.

Aſſertoriſches

Urtheil. S. Urtheil.

Aſſociation.

S. Vergeſellſchaftung.

1. Atomus,

ἄτομος, *atomus*, *atome*. Das Element des Zuſammengeſetzten, das folglich nicht zuſammengeſetzt wäre, weil es übrig bleiben müſste, wenn alle Zuſammenſetzuung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich iſt, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, ſ. Theilung. Kant unterſcheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Subſtanz gegeben ſeyn ſoll, z.

B. die Seele; dahingegen Atomus das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nehmlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von Atomus in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heisst, als ein Klümpchen Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, Atomus.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von α (a) nicht und dem Zeitwort τεμνω (temno) ich zerschneide, theile, und heisst also etwas Untheilbares, folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heisst es ein Untheilbares, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. Kant zeigt, dass, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, dass es solche Atomen gebe, als dass es keine gebe. S. Monas.

Kant. Crit. der rein. Vern Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinstes Theilchen. Ἀτομος, ἀδιαιρετον σωμα, σωμα σμικροτατον, λεπτυτατον ἀμερης σωμα, θραυσμα ἐλαχιστον, λεπτομερης σωμα, μεγεθος ἀδιαιρετον, Μονας, σωματιον σμικρον, ὀγκος. ψηγμα ἐλαχιστον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule.* Ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhingen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

ſpecifiſch verſchieden gedacht wird, heiſst ein erſtes Körperchen (N. 100).

2. Daſs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel ſehr weit treiben können, iſt bekannt. Aber ob dieſe Theilung ohne Ende fort möglich ſei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil ſich nicht nur, bei fortgeſetzter Theilung, die Theilchen unſern Sinnen bald entziehen, ſondern weil eine Fortſetzung ohne Ende kein Verſuch iſt, den wir anſtellen können. Ob man alſo endlich auf gewiſſe letzte körperliche Theile, die an ſich ſelbſt und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar ſind, auf Atomen kommen müſſe, oder ob die Materie ohne Ende theilbar ſei, iſt eine hierher gehörige ſpeculative Frage, welche die critiſche Philoſophie beantwortet. Sie lehrt nehmlich, daſs man beides ſtrenge beweiſen könne, wenn man vorausſetze, daſs die Materie ein Ding an ſich ſei, ſ. An ſich und Monas. Sie zeigt aber auch, daſs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erſcheinung) ins Unendliche gehe, beweiſet die Wahrheit dieſer Behauptung auf das ſtrengſte, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S. den folgenden Artikel Atomiſtik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinſtituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinſten Theilchen (*Molécules*) zuſammengeſetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundſatz annimmt, und ſchloſs mit der Aeuſserung, daſs die kleinſten Theilchen bei jeder Zuſammenſetzung nothwendig einfach und für ſich beſtehend ſind, und daſs die Verſchiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verſchiedener Arten kleinſter Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhänge (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen dieſe Behauptungen ſtreitet die critiſche Philoſophie. S. auch Atomiſtik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterariſch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomiſtik,

Corpuſcularphiloſophie, *atomiſtica*, *philoſophia ſ. phyſica corpuſcularis.* Die Erklärungsart der Erſcheinungen, welche Körper heiſsen, aus der Zuſammenſetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus. Dieſe Bedeutung des Worts Atomiſtik hielt Kant ab, der Behauptung, daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, (welche Behauptung transſcendental iſt, weil ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen würde,) den Namen der transſcendentalen Atomiſtik beizulegen. Auch iſt bei dieſer Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptſache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) dieſe Erklärungsart auch die mechaniſche Naturphiloſophie, weil ſie die Verſchiedenheit der Materien aus der Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile oder Körperchen (ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (τα ἀδιαιρετα και το κενον, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Dieſe Erklärungsart iſt der Mathematik am fugſamſten, weil dieſe es gemeiniglich bloſs mit ausgedehnten (ſelten mit intenſiven) Gröſsen zu thun hat, die für die mathematiſche Behandlung am bequemſten ſind. Daher haben beſonders die mathematiſchen Naturlehrer ſich für dieſes Syſtem erklärt, und es hat vom alten Democrit an, der daſſelbe zuerſt am deutlichſten lehrte, bis auf Carteſius, der demſelben in neuern Zeiten die meiſten Anhänger erworben, und ſelbſt bis zu unſern Zeiten immer ſein Anſehn und ſeinen Einfluſs auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für dieſe Meinung, daſs alle Materie aus untheilbaren Körperchen zuſammengeſetzt ſei, haben ſich ſchon vor Democrit viele Philoſophen erklärt. Moſchus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerſtörung der Stadt Troja lebte, ſoll der Erfinder dieſes Syſtems ſeyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p.* 531.). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris*; *Carmin. XV. v.* 94. *p.* 359. *edit. Sirmondi*, wo aber Archelaus ſtatt Arceſilas geleſen werden muſs), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (ſ. Anaxagoras), Aſklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phyſ. Sect.* 363.), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Ariſtoteles ſagt, daſs faſt alle alte Phyſiker Anhänger dieſes Syſtems geweſen wären (*de ſenſu et ſenſibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zuſätze zu deſſelben Syſtem (*Cicero de fin. I*, 6). Lucretius trägt dieſes Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gaſſendi (*Gaſſendi Animadverſiones in X libr. Diogen. Laert. qui eſt de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd.* 1675. *fol*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie beſtehe aus einer Menge oder Anhäufung feſter, harter, ſchwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verſchiedenen Zuſammenordnung die Verſchiedenheit der Körper herrühre. Die kleinſten Theilchen können ſich durch eine ſtarke Anziehung mit einander verbinden, und gröſsere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Dieſe können wieder durch ihren Zuſammenhang noch gröſsere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch ſchwächer iſt, bis endlich die gröbern in unſre Sinne fallenden Theile entſtehen, von welchen die Farben der Körper und die chemiſchen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zuſammenhang die Körper von merklicher Gröſse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Weſentliche dieſer Erklärungsart beſtehet alſo in der Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, d. i. in der Vorausſetzung

a. der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der abſoluten Gleichartigkeit dieſes Stoffs, und des allein übrig gelaſſenen Unterſchiedes in der Geſtalt; und

c. der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen;

d. der abſolut leeren Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben; ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen (denen nichts weiter, als eine äuſserlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daſeyn ſolcher Atomen, und giebt dadurch ein Beiſpiel, daſs die Corpuſcularphiloſophie ihr Anſehen bis auf unſere Zeiten erhalten hat. Er ſagt: „wer die Exiſtenz der Materie einräumt, kann ihr auch erſte ungetheilte Elemente nicht abſprechen.“ Dies iſt es aber, was Kant der Materie abſpricht, ob er wohl die Exiſtenz der Materie behauptet. Und zwar verſteht er nicht bloſs unter Theilbarkeit die Möglichkeit, ſich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verſtand als abgeſondert betrachten kann. Aber er verſtehet auch nicht darunter die wirkliche Theilung, ſondern er behauptet, daſs, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menſchliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren erſten Körperchen gebe, die eine abſolute Härte hätten, ſo daſs ſie ſich durch keine phyſiſchen Kräfte weiter trennen lieſsen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, ſo liegt das an der Eingeſchränktheit unſrer Sinne und Werkzeuge.

5. Dieſe Theilung der Materie ins Unendliche beweiſet nun Kant ſo. Die Materie iſt undurchdringlich, und zwar durch ihre urſprüngliche Ausdehnungskraft. Nun iſt der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deſſelben impulſive Kraft. Mithin iſt ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Subſtanz, trennbar von den übrigen durch phyſiſche Theilung. Folglich gehet die phyſiſche Theilung eben ſo weit, als die mathematiſche, d. i. ins Unendliche. Wir kommen alſo nie an eine abſolute Grenze der Theilung, ſondern nur immer an eine relative, die durch Eingeſchränktheit unſrer Sinne, Kenntniſſe, Kräfte u. ſ. w. beſtimmt wird.

6. Die erſte und vornehmſte Beglaubigung des Corpuscularſyſtems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nehmlich die Vertheilung der Maſſe oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, ſo daſs man dem Körper eine gröſsere Dichtigkeit zuſchreibt, wenn er unter eben demſelben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Dieſe gröſsere oder geringere Dichtigkeit ſtellt man ſich nun gemeiniglich ſo vor, daſs ſie von der Menge kleiner Zwiſchenräume abhänge, die innerhalb der Materie und zwiſchen den Partikelchen derſelben vertheilt wären. „Stellen wir uns, ſagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, ſo haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwischenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt seyn können, so dass der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verschiedene Dichtigkeit hätte." Ja der Körper könnte wohl so locker seyn, dass der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre diese Vorstellung der Dichtigkeit richtig, dann schiene freilich nur der Körper seinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwischenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht sagt, den er einnimmt, sondern, den er einzunehmen scheint. Mehr oder weniger dicht heisst dann so viel, als weniger oder mehr blasicht oder löchericht (N. 101.). Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen, d. i. eine solche, die nicht auf blosse Ausdehnung, sondern auf Kräfte gegründet ist, ist es hinlänglich zu zeigen, dass sich der specifische Unterschied der Dichtigkeit der Materien sehr wohl auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume denken lasse. Dann stehet Hypothese gegen Hypothese. Nun wird man doch wohl gewiss diejenige vorziehen, die, ohne Zwischenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden sind, die specifische Verschiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muss, die drei absolute Beschaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verstande widerstehet, der nichts von absoluten Beschaffenheiten weiss, sondern nur Grösen und Grade kennt, über und unter die noch immer grösere und kleinere denkbar sind. Diese Möglichkeit, sich die specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume zu denken, beruhet nun darauf, dass die Materie nicht aus Körperchen bestehet, die absolut und undurchdringlich sind, und dadurch den Raum erfüllt, so dass, wenn sie zusammengedrückt wird, bloss diese Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwischenräume ausgefüllt werden; sondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch dieſe ſich einander zurückſtoſsen, und welche ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann. Dieſe Zurückſtoſsungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückſtoſsungskraft der Theile der Materie bei verſchiedenen Materien urſprünglich verſchieden ſeyn; folglich in verſchiedenen Verhältniſſen mit der Anziehungskraft ſtehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verſchiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte gröſser als in dem andern, ſo iſt der erſtere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich ſind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann ſich mehr ausdehnen, und daher die Materie deſſelben einen gröſsern Raum einnehmen, ein gröſseres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben ſo wohl ohne leere Zwiſchenräume ſeyn, als der andere. Der Aether iſt unter allen uns bekannten Materien am wenigſten dicht, folglich muſs die repulſive (zurückſtoſsende) Kraft ſeiner Theile die ſtärkſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina iſt unter allen uns bekannten Materien am dichteſten, folglich muſs die repulſive Kraft ihrer Theile die ſchwächſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das iſt das einzige Naturgeſetz, das wir bloſs darum, weil es ſich denken läſst, *a priori* annehmen, nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume und abſolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daſs ſich die ſpecifiſch verſchiedene Dichtigkeit der Materie ſonſt nicht denken laſſe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

Dess. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.
Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. sqq. pag. 8. sqq.
Gehler Phys. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio*, *attraction*. Die Ursache des Phänomens der Körperwelt, da Körper sich einander nähern, oder, wenn sie aufgehalten werden, sich zu nähern streben, da sie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerstehen, ohne dass man eine äussere in die Sinne fallende Ursache davon, einen Druck, Stoss u. d. g gewahr wird. So fällt ein freigelassener Körper senkrecht auf die Erdfläche nieder, nähert sich der Masse der Erde, oder äussert doch, wenn man ihn daran hindert, sein Bestreben zu fallen, durch sein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; so fliessen zwei einander berührende Wassertropfen in einen zusammen u. s. w, ohne dass man eine äussere Ursache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, dass es geschehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geschehe.

2. Die Ursache dieses allgemeinen Phänomens der Körperwelt ist zwar die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, s. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, dass sich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heisst. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältnisse ihrer Menge, und daher strebt die Materie, sich in der Richtung der grössern Gravitation zu bewegen, oder sich dem Körper zu nähern, der die meiste Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Diese Ursache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt ist eine abgeleitete Anziehungskraft, und also von jener ursprünglichen darin verschieden, dass sie aus den Kräften aller Theile der Materie zusammengesetzt ist. Sie heisst die allgemeine Attraction und ihre Wirkung die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften sie zusammengesetzt ist (s. Anziehungskraft 15.); folglich ist auch die Schwere verschieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit schwerer seyn als auf der Erde (N. 71.) Diese allgemeine Attraction muss aber, sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden, das heisst, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wissen, weil wir nicht *a priori* wissen können, wie viel Materie vorhanden ist, auch nicht, wie sie vertheilt ist, in welchen Entfernungen sie von einander liegt, ja selbst die Grösse der ursprünglichen Anziehungskraft ist uns *a priori* nicht bekannt, wir wissen weiter nichts *a priori*, als dass sie vorhanden ist (N. 104.).

3. Kant unterscheidet sich also dadurch von den übrigen Physikern, dass er unter Attraction wirklich die Ursache der Schweren verstehet; da die übrigen Physiker darunter bloss das Phänomen der Schwere selbst verstehen. So sagt z. B. Gravesand (*Phys. elem. mathem. Leid.* 1742. *gr.* 4. *L. I. c.* 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad se invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper sich einander nähern, die Attraction. Kant aber sagt (N. 104): die allgemeine Attraction ist die Ursache der Schwere. Die übrigen Physiker sagen, die Ursachen der allgemeinen Attraction sind unbekannt; Kant sagt, die Ursache der allgemeinen Attraction ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne solche Kraft gar nicht einmal denkbar ist, ob man wohl diese Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, s. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Lehrs. 8. Zus. 2. S. 71. Allgem. Anmerk 4 S. 104.
Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenschaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt diesen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe gesetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenstände der Sinne entspringen, können nehmlich nicht anders entstehen, als dadurch, dass irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf sodann der Verstand die dadurch entstandene Anschauung auf einen Begriff bringt. Ist nun der Begriff aus einer Gesichtsanschauung entstanden, so ist der Aufenthalt dieses Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nehmlich in den Anschauungen des Gesichts.

2. Das Entstehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geschieht nehmlich so: es sind mir z. B. gewisse Gesichtsanschauungen gegeben, s. Anschauung. Wenn ich nun mein Verstandesvermögen auf diese Anschauungen richte, so finde ich, dass ich eine ganze Menge einzelner Vorstellungen, die ich durchs Gesicht bekomme, in eine einzige Vorstellung zusammen fassen kann, die ich aber dann nicht mehr sehe, sondern denke, und diese neue Vorstellung (des Verstandes) von Vorstellungen (des Sinnes) ist der Begriff, z. B. der eines Menschen, eines Kindes u. s. w.

3. Da nun dieser Begriff aus Gesichtsanschauungen bloss dadurch entstehen kann, dass ein sinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Gesichts rührt; so hat er seinen Aufenthalt in dem Sinne des Gesichts. Solche Begriffe sind gleichsam immer wechselnde Fremde, die in dem Verstande nicht einheimisch sind, ob sie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent sind), und nie denselben verlassen (transscendent werden) dürfen. Dennoch haben sie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, schreiben der Natur kein Gesetz vor (wie die reinen Verstandesbegriffe), sondern werden gesetzlich erzeugt, oder entspringen bloss nach den Gesetzen der Natur. Eben so lässt sich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der seinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, sind daher auch empirisch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen sie abstrahirt worden; z. B. dass die Katze Mäuse fängt, ist durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus diese Regel entsprungen. Also ist eine solche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch so organisirt seyn, dass sie nicht Mäuse finge. Diese Regel hat also eigentlich kein Gebiet, sie gilt nicht als ein Gesetz für die Katzen, man kann nicht sagen, die Katze muss Mäuse fangen, sondern bloss, die Katze fängt Mäuse, nehmlich gewöhnlich. Die empirischen Regeln gründen sich nicht auf gebietenden Begriffen, sondern auf solchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, sie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffassung.

S. Apprehension.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe ist von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verstehen, welche auf ihre einfachste Form gebracht sind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort *(verbum)* ist, z. B. einen Satz beweisen. Die Antwort auf eine solche Frage heisst die Auflösung derselben, wozu noch der Beweis kömmt, dass durch die Auflösung der Frage ein Genüge geschehen, oder dass sie wirklich beantwortet sei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun sei, welches das *Quaesitum* heisst; die Mathematiker setzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen sei, und dieses nennen sie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 163.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten seyn, die alle mit aufgelöset werden, wenn diese Aufgabe aufgelöset wird. Wer z. B. diese Aufgabe: einen jeden Satz, dessen Inhalt Wahrheit ist, zu beweisen, auflösen kann, der kann auch die auflösen: beweisen, dass zwei mal zwei vier ist, weil zwei mal zwei ist vier ein Satz, und Wahrheit ist. Eine solche Aufgabe, die mehr andre unter sich enthält, heisst eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen besondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter sich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identisch ist.

3. Kant sagt nun (C. 19): man gewinnt sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heisst, wenn man eine grosse Anzahl Aufgaben so unter eine einzige Aufgabe bringen kann, dass sie alle als besondere Aufgaben in dieser einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten sind; so hat man dadurch schon viel gewonnen, dass man nur noch statt der grossen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulösen hat. Der einfachste Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heisst ihre Formel. Es ist gut, dass man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun sowohl für den, der die Aufgabe auflösen will, als auch für den, der die Auflösung prüfen will, genau bestimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge geschehen sei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heisst, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es nur mit der Erkenntniss *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ist nun in der Formel begriffen:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

d. i. synthetische Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenstandes synthetischer Urtheile *a priori* einsehen. Hier ist synthetische Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tiſche Urtheile aber ſind ſolche, deren Prädicat nicht in dem Begriff ſteckt oder das Subject ausmacht; ſo ſteckt das Prädicat Urſach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject iſt, in dem Urtheil, jede Veränderung muſs ihre Urſache haben, ſ. ſynthetiſche Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man dieſe allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöſet, ſo begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen ſynthetiſchen Satz *a priori*, oder ſieht ein, wie er einen wirklichen Gegenſtand haben kann. Bis auf Kant hatte man ſich dieſe allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen laſſen, und das iſt die Urſache des ſchwankenden Zuſtandes, worin ſich die Metaphyſik bis auf ihn befand, ihrer Ungewiſsheit und aller ihrer Widerſprüche. Die Metaphyſik beſtehet nehmlich aus lauter ſolchen ſynthetiſchen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber dieſe Sätze auf die nehmliche Weiſe als die analytiſchen, deren Wahrheit ſogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, daſs entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten iſt, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widerſprechen würde. Da nun in den ſynthetiſchen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden iſt, ſo kann weder Identität noch Widerſpruch zwiſchen den beiden Begriffen des ſynthetiſchen Satzes ſtatt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweiſe in der Metaphyſik, und andre Philoſophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphyſiker behaupteten, zu widerſprechen, und das Gegentheil derſelben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich ſogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als daſs alles zweifelhaft ſei, und daſs man nichts als wahr behaupten müſſe.

6. Man muſs aber die beiden Aufgaben:

Ob ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind, und

Wie ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind,

wohl unterſcheiden. Daſs ſie möglich ſind, folgt ja ſchon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich iſt, muſs auch möglich ſeyn. Nun wird ein jeder von

einem Theil der folgenden drei Sätze die unſtreitige Gewiſsheit zugeben, und von einem Theil derſelben wenigſtens eingeſtehen, daſs ſie von vielen als Wahrheit zugeſtanden werden:

a. Zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es iſt einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er ſich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengeſetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muſs eine Urſache haben.

Dies ſind alſo drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derſelben aus ihren Subjecten entwickeln können; ſie ſind alſo ſynthetiſch. Auch ſind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit ausſagen, folglich ſind ſie *a priori*. Wir haben hier alſo drei ſynthetiſche Säzze *a priori* vor uns, ſie ſind daher auch möglich, und es iſt von ihnen nur die Frage: wie ſind ſie möglich? Iſt dieſe Frage einmal aufgelöſet, ſo muſs auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen ſie zu gebrauchen ſind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen ſind, über die hinaus ſie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Dieſe Aufgabe muſs nun aufgelöſet werden können, wenn es eine Metaphyſik geben ſoll, die eigentlich eine Wiſſenſchaft aller der ſynthetiſchen Sätze *a priori* iſt, bei denen die Verbindung zwiſchen Prädicat und Subject ſich auf Begriffen gründet. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft, die bloſs aus analytiſchen Sätzen beſtände, ſo behauptete ſie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloſs logiſche Analyſe, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweiſen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entſprungen, ſo wäre er ein Naturbegriff und phyſiſch, folglich nicht metaphyſiſch, oder etwas, was jenſeits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, giebt es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein bloſses Gedankending, ein bloſses Hirngespinst? Die Behauptung:

dieser Begriff *a priori* hat ein Object,

welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, daſs obige Aufgabe entweder aufgelöset werden muſs, oder daſs wenigstens genugthuend bewiesen werden muſs, daſs alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiſs einmal einstürzen muſs, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heiſsen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nehmlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: daſs alle Veränderung eine Ursache haben muſs, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der gröſste Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heiſst dann soviel als ihr eigener Verstand, das heiſst, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr miſslich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heiſst, daſs man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Ausſage dieſes Zeugen gründeſt, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque oſtendis mihi ſic incredulus odi. Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühete ſich zu zeigen, daſs dieſer Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urſachen (*Principium cauſalitatis*) ein bloſses Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſei. Er glaubte, ob er wohl ſich unſere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daſs ein ſolcher Satz, wie der der Cauſalität, gänzlich unmöglich ſei, und hätte ers getroffen, ſo wäre alle Metaphyſik eine bloſs eingebildete Wiſſenſchaft. Hume ſchlieſst nehmlich nach ſeinen Grundſätzen, nach welchen alle unſre Begriffe allein aus der Erfahrung entſpringen, ſo (*Eſſais ſur l' Entend. hum. 7. Eſſ. II. Tom. II. p. m.* 165. Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee iſt die Copie einer Impreſſion, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impreſſion iſt, da iſt auch ſicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geiſtern, welche an und für ſich allein die geringſte Impreſſion von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Alſo giebt es auch keine, die eine Idee derſelben erzeugte. Nur erſt nach mehrern gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denſelben Gegenſtand immer daſſelbe Ereigniſs erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Urſache und Verknüpfung zu faſſen. Die neue Empfindung, die unſere Seele alsdann erhält, iſt nichts anders als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Gegenſtänden, die auf einander folgen; und dieſe Empfindung iſt das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Urſprung wir forſchen. Da dieſe Idee nicht aus einem einzigen Fall, ſondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entſteht, ſo muſs ſie das Reſultat des Umſtandes ſeyn, in welchem ſich dieſe Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterſcheidet; nun iſt dieſer Umſtand gerade dieſer gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterſcheiden ſich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem ſie in jedem andern Punct übereinſtimmen. Das erſtemal, als wir ſahen, daſs die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stoſs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieſer Fall allen denen, die uns jetzt aufſtoſsen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterſchied beſtehet darin, daſs wir damals das eine Ereigniſs nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht ſagen konnten: das eine iſt die Wirkung des andern); da wir dieſes hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande ſind.“

9. Hume leitet alſo die nothwendige Verknüpfung zwiſchen der Wirkung und ihrer Urſache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daſs dieſe Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit ſei, und läugnet ſchlechtweg alle ſynthetiſchen Sätze *a priori*. Er ſtellte ſich aber nicht vor, wie weit ſich ſeine Behauptung erſtreckte, und daſs er damit nicht bloſs alle reine Philoſophie zerſtöhre, ſondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik beſtehet ebenfalls aus lauter ſynthetiſchen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer iſt. Hätte Hume dieſes bedacht, ſo würde er wahrſcheinlich einen andern Weg eingeſchlagen haben, jene Schwierigkeit zu löſen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löſet man nun die Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? ſo zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wiſſenſchaften, die bloſs ſynthetiſche Sätze *a priori* enthalten, nehmlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft; zu der erſtern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflöſung unſrer allgemeinen Aufgabe ſind folglich auch die beſondern aufgelöſet:

a. Wie iſt reine Mathematik möglich?

b. Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* aus der Conſtruction der Begriffe verſtanden (ſ. Acroamatiſch 1.). Die reine Naturwiſſenſchaft iſt die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* der Natur. Dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, denn ſie ſind wirklich vorhanden, und es läſst ſich alſo fragen, wie ſie möglich ſind. Beide haben das beſondere, daſs ſie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch ſinnliche Darſtellung vermittelſt der Einbildungskraft (Conſtrucion in derſelben) nachweiſen können. Denn die Wahrheit des mathematiſchen Satzes, daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt, ſehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorſtellen, und uns zwiſchen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzuſtellen bemühet ſind. Die reine Naturwiſſenſchaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wiſſenſchaft halten, allein auſserdem daſs ſie Kant ſchon aufgeſtellt hat (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, von Imanuel Kant. Riga 1786. 8), daſs ſie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre ſchon von der empiriſchen Phyſik abgeſondert hat (Grundriſs der Naturlehre in ſeinen mathematiſchen und chemiſchen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verſchiedenen Sätze nachſehen, die im Anfange der eigentlichen Phyſik, die ſich auf Erfahrung gründet, vorkommen, ſo wird man ſich überzeugen, daſs dieſe Sätze zuſammen eine Wiſſenſchaft ausmachen, die nicht zur empiriſchen oder Erfahrungsphyſik gehört, da ſie ſich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze ſind z. B. die drei Geſetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwiſſenſchaft, in dem unterſucht wird, was daraus entſtehet, wenn Materie, die in Bewegung iſt, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Dieſe drei Geſetze der Mechanik ſind:

a. das Geſetz der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

felben im Ganzen dieselbe, sie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 116.);

b. das Gesetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn sie in Bewegung ist, in eine gröfsere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äufsere Ursache, d. i. eine solche, die nicht in einem innern Sinn (in unsern Gedanken und unserm Willen) zu suchen ist, sondern in einer Materie liegen muss (N. 119);

c. das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stöfst nehmlich ein Körper einen andern, so leidet er von dem letztern denselben Stofs, mit dem er diesen stöfst (N. 121.).

Diese Sätze, so wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entspringen, weil sie allgemein und nothwendig sind (s. *a priori*), sondern machen mit noch einer Anzahl anderer zusammen eine eigene Wissenschaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwissenschaft (*Physica pura s. rationalis*) heifst, und die aller empirischen oder Erfahrungsphysik zum Grunde liegt (C. 20 *)). Wir sehen also hieraus, dafs reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sind, nur nicht wie sie möglich sind. Ob aber die Metaphysik, die auch aus synthetischen Sätzen *a priori* bestehen müfste (7), möglich sei, das scheint zweifelhaft zu seyn, nach dem, was Hume darüber gesagt hat, und nach dem schlechten Fortgang zu urtheilen, den sie seit mehreren tausend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier ist sie vorhanden, und folglich muss sie möglich seyn. Aber in der Metaphysik kann man kein einziges Buch der Art aufweisen, und sagen: hier findet man etwas unumstöfslich bewiesen, was kein Mensch aus der Erfahrung wissen kann, und nun kein Mensch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. dafs ein Gott ist, u. s. w. (Pr. 33.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feststehende Metaphysik gegeben hat, so ist es doch nicht zu läugnen, dass es metaphysische Sätze in der menschlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen sind von der Art, dass die Erfahrung sie nicht beantworten kann, die also wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflösung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf diese Fragen? und wie sind sie zu beantworten? Wir sehen daraus, dass in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphysik (*metaphysica naturalis*) liegt, das heisst eben, dass die Vernunft, wenn man auch alle Metaphysik aufgeben wollte, sich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweisen läſst. Und so entsteht daher wieder die besondere Aufgabe:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entspringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menschen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden sich aber in jener natürlichen Metaphysik auch Widersprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieses. Bei dieser Ungewisheit und diesen Widersprüchen dringt die Vernunft auf Entscheidung und Auflösung dieser Widersprüche, und es muss folglich entschieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leisten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieses nicht möglich sei. Diese Untersuchung würde folglich unsre Vernunftkenntnisse entweder erweitern, oder der Vernunft in Ansehung ihrer Wissbegierde Grenzen setzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wissenschaftliche Metaphysik liefern, von der also ebenfalls die besondere Aufgabe ist:

Wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13. Wenn wir alſo das Vermögen unſrer Vernunft unterſuchen, und nachforſchen, wie ſie auf obige Fragen kömmt, und ob ſie im Stande ſei, ſie zu beantworten, oder nicht, ſo muſs nothwendig eine Wiſſenſchaft daraus entſtehen, welche Metaphyſik heiſst; und die Frage: wie iſt ſie möglich? wird mit unſrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöſet. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anſehung dieſer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, ſo bleibt ſie in ewigem Streite mit ſich ſelbſt, und es entſpringen daraus entweder partheiiſche und einſeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelſucht (Scepticismus), weil man jenen einſeitigen Behauptungen, die ſich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heiſsen), eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, und daher endlich nicht weiſs, woran man ſich halten ſoll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelſucht fallen muſs (M. I. 26. C. 22).

14. Es iſt ſchon *a priori* einzuſehen, daſs die wiſſenſchaftliche Metaphyſik nicht von groſser Weitläuftigkeit ſeyn kann, weil die Vernunft es bloſs mit ſich ſelbſt zu thun hat. Beträfe dieſe Wiſſenſchaft die Natur, ſo müſste ſie ſo weitläuftig ſeyn, als die Natur ſelbſt unerſchöpflich iſt. Allein die Vernunft iſt nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über ſich ſelbſt und das, was ſie *a priori* fragt, nebſt der Beantwortung derſelben begrenzt und nicht von groſsem Umfang ſeyn können. Es muſs ohne groſse Weitläuftigkeit können unterſucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anſehung der Erfahrung reicht;

b. wie groſs ihr Umfang iſt;

c. welches ihre Grenzen ſind, oder wie weit ſie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniſſe hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das iſt es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiſten wollen, und was alles mit der

Auflöfung der Aufgabe: wie find fynthetifche Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie ift reine Mathematik möglich?
2. Wie ift reine Naturwiffenfchaft möglich?
3. Wie ift Metaphyfik überhaupt möglich?
4. Wie ift Metaphyfik als Wiffenfchaft möglich?

geleiftet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigftens zu verftehen, mufs man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphyfik vorhanden, wie es fich denn auch wirklich fo verhält, und als müfste alfo alles von vorn unterfucht werden. Man mufs fich folglich nicht durch die Verfuche der Philofophen vor Kant irren laffen; fondern, ohne Anfangs mit ihm zu ftreiten, ganz nüchtern ihm folgen, feine Beweife prüfen, und fich bemühen, bei dem Sinne feiner Worte zu bleiben;

b. fich nicht abfchrecken laffen, wenn auch zuweilen die Gegenftände die Unterfuchung fchwierig machen, und es fchwer hält, fich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch diefe oder jene Behauptung einer bisherigen Vorftellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerftehen fcheinen follte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. **Practifche Aufgabe der reinen Vernunft.** Hierunter verfteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten find, die die Vernunft, in fo fern fie es mit der Willensbeftimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundfätzen der critifchen Philofophie kann nehmlich der Wille nicht etwa blofs dadurch zum Wollen beftimmt werden, dafs ich von irgend einem Gegenftande, nach deffen Befitz und Genufs ich trachten könnte, einfehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Gefinnung, aus der mein Streben darnach entfpränge, noch mein Streben felbft moralifch, fondern blofs egoiftifch. Denn, gefetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenſchen Rückſicht, ſo wäre doch nicht dieſe, ſondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein ſelbſt willen, welches nicht moraliſch ſondern egoiſtiſch wäre. Die für Andere noch ſo wohlthätige Handlung würde ſogleich aufhören, und unterbleiben, wenn ſie mit meinem Wohl in keinem Zuſammenhange weiter ſtände, oder demſelben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit ſeyn, ſo wäre immer die Frage warum? Warum ſind Andere beſſer als ich, warum ſoll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachſetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft geſinnt ſeyn, ſo fragt ſichs: wenn bin ich tugendhaft? Du magſt nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andrer Wohlfahrt beförderſt, ſo ſind wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im erſten Fall handelſt du egoiſtiſch oder ſelbſtſüchtig, und im andern frage ich: warum biſt du thöricht genug, Andrer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie iſt es nun zwar das Sittengeſetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen beſtimmt, das heiſst, nach welchem ſich die Vernunft unabhängig von allem Einfluſs der Erfahrung durch den Willen äuſsert. Dieſes Sittengeſetz wird nehmlich nicht irgend wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen erfüllt, und beſteht in der Allgemeinheit und (moraliſchen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen beſtimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer ſolchen Maxime beſtehet aber darin, daſs ſie Willensbeſtimmung eines jeden Willens ſeyn ſoll, und die moraliſche Nothwendigkeit darin, daſs das Gegentheil derſelben, als Grundſatz der Willensbeſtimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar iſt, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengeſetz übertreten, ſo machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch ſogar es uns jedesmal als möglich denken, daſs alle Menſchen ſo handeln ſollen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengesetz auf das vollkommenste und bloss um desselben willen erfüllten, so wäre dennoch unser vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir sind bedürftige Wesen, die nicht von sich selbst abhängen, und daher Wünsche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen selbst stehet. Stünde es in unsrer Gewalt, unsre Wünsche zu erfüllen, so fragt sichs: wann würden wir sie erfüllen, vorausgesetzt dass wir immer vollkommen sittlich gut gesinnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieser vollkommensten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt lassen, wäre aber ein Widerspruch. Daraus folgt, dass wir neben dem Sittengesetze noch eine andre Willensbestimmung haben, die uns unsre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengesetze nachsetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nehmlich die Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche. Die vollkommenste Erfüllung des Sittengesetzes von bedürftigen Wesen heisst Tugend, und die vollkommenste Befriedigung ihrer dem Sittengesetze nicht zuwiderlaufenden Wünsche heisst Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind also zusammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Wesens, folglich das höchste Gut des Menschen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm seine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practische Aufgabe der reinen Vernunft, die alle besondern practischen Aufgaben in sich schliesst, ist:

strebe nach dem höchsten Gut.

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entspringen also zwar aus einerlei Vermögen, nehmlich aus der Vernunft, in so fern sie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniss hervorbringt, oder den Willen bestimmt; allein sie sind in so fern von einander unabhängig, dass die erste bloss das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun ist die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts, Tugend und

Glückseligkeit, synthetisch, auch kann ich diese Verknüpfung nicht durch mich selbst hervorbringen, daher entstehen wieder über diese Aufgabe die speculativen Fragen: ob es möglich ist? und, wie es möglich ist? welches eigentlich Aufgaben der reinen speculativen Vernunft sind, die aber aus dem Schoosse der practischen Vernunft entspringen, nur aus *Datis* der practischen Vernunft aufgelöset werden können, und daher zur Critik der practischen Vernunft gehören, s. übrigens Gut, höchstes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19 — 24.
Dess. Prolegom. §. 4. S. 33. §. 5. S. 41 — 43.
Dess. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. 3. Hauptst. Lehrs. 2. 3. 4. S. 116. 119. 121.
Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. V. S. 225.
Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das ist die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil ist nehmlich der Hang, sich mit seiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu seinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft selbst urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft ist dann nicht ihr eigenes, sondern dieses fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorschreibt, und ihr daher gleichsam ein Gesetz aufdringt, wie sie urtheilen soll. Die Befreiung der Vernunft von diesem Hang, in ihren Urtheilen so zu verfahren, oder einem fremden Gesetz zu folgen, heisst die Aufklärung.

2. Die Aufklärung ist zwar in Thesi leicht, das heisst, wenn man die Befreiung an und für sich selbst betrachtet, ohne auf das zu sehen, was sie voraussetzt, so ist nichts leichter, als dass die Vernunft sich selbst das Gesetz gebe, und sich dasselbe von nichts anderm aufdringen lasse, sich kein Urtheil vorschreiben lasse, sondern selbst aus eigner Einsicht urtheile, so lange sie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wissen will,

was ſie nicht wiſſen kann. Aber in Hypotheſi iſt die Aufklärung eine ſchwere und langſam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen ſieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich iſt. Denn

a. es iſt kaum zu verhüten, daſs die Vernunft nicht immer darnach ſtreben ſollte, Dinge zu erfahren, die ſie nicht wiſſen kann, z. B. wie es jenſeit des Grabes mit den Menſchen ausſehen mag, oder auch in der Geiſterwelt;

b. es wird auch nie an Menſchen fehlen, die mit viel Zuverſicht verſprechen, daſs ſie die Wiſsbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muſs folglich nothwendig ſchwer ſeyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder ſie dabei zu erhalten, daſs ſie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und ſich keine Erkenntniſs des Ueberſinnlichen auffchwatzen laſſe. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äuſsern, nehmlich nicht über die Grenzen des Wiſſens hinausgehen zu wollen, und ſich nicht vorurtheilen zu laſſen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und iſt ſehr ſchwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er iſt daher ſehr ſchicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daſs man ſie immer in Thätigkeit erhalte, ſich jede Erkenntniſs von einem Gegenſtande klar zu machen, in ſich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das ſogar den weſentlichen Geſetzen des Verſtandes zuwider iſt, d. i. der Aberglaube (ſ. Aberglaube) heiſst vorzugsweiſe *(in ſenſu eminenti)* ein Vorurtheil. In dieſem Sinne kann man auch ſagen: die Aufklärung iſt die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube verſetzt in Blindheit, weil wider die Geſetze des Verſtandes erkennen, ganz im Finſtern tappen heiſst. Ja der Aberglaube fordert ſogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daſs wir die Vernunft unterwerfen ſollen. Das heiſst, der Aberglaube macht das Bedürfniſs von etwas anderm, als unſrer Vernunft, geleitet zu werden, alſo ſich mit ſeiner

Vernunft leidend (passiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von diesem Bedürfnisse heisst eben Aufklärung. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Uebersinnliche und unsern Zusammenhang mit demselben, und in diesem Sinne bestehet die wahre Aufklärung darin, dass man die Mittel zur moralischen Gesinnung nicht statt der Gesinnung selbst gelten lasse, und moralisch fest daran halte, dass man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und so ist Aufklärung, im subjectiven Sinn des Worts, die Maxime, jederzeit selbst zu denken. Wer nehmlich die Regel hat, jederzeit selbst zu denken, d. i. den obersten Probierstein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in sich selbst, nehmlich in seiner eigenen Vernunft zu suchen, der ist aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann ist also nicht derjenige, der eine Menge von Kenntnissen besitzt, oder sehr gelehrt ist, viel gelernt hat. Denn wenn dieser alle seine Kenntnisse nur in seinem Gedächtnisse aufsammelt, und nie selbst darüber gedacht, sondern sie vielmehr auf Autorität angenommen hat, so ist er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung bestehet nicht in dem, was man durch das Erkenntnissvermögen aufgesammelt hat, sondern in der Art, wie man das Erkenntnissvermögen überhaupt gebraucht, dass man nehmlich den negativen Grundsatz hat, sich nicht von andern so vordenken zu lassen, dass man ihnen bloss nachbete, sondern dass man selbst denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt sei, bestehet darin, dass man sich selbst frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moralischen Werth seiner Gesinnungen und seines Lebens, glaubt, er werde Gott schon dadurch wohlgefällig, dass er an Christum und sein Verdienst glaube, das h. Abendmal ge-

nieſse und fleiſsig bete; der frage ſich nur, wenn er wiſſen will, ob er hierin gehörig aufgeklärt ſei, warum er das annehme? Geſetzt er fände, daſs er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an ſo geglaubt, immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; ſo frage er ſich nur: ob er auch nach ſolchen Gründen jederzeit, z. B. auch in ſeinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen ſei, was er von Kindheit an geglaubt und immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehler in ſeiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbeſſerung der Arbeit? ſo wird er gleich gewahr werden, daſs er im Aberglauben ſteckt, weil ſein Grund nicht allenthalben anzuwenden iſt. Geſetzt ferner, es bilde ſich Jemand ein, er fühle in ſich den Gnadenbeiſtand Gottes zum Guten; ſo würde hieraus folgen, daſs man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beiſtand Gottes zu erkennen, vorziehen müſſe. Ein ſolcher Menſch frage ſich alſo nun ſelbſt: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in ſeinen Nahrungsgeſchäften, nicht weiter der Vernunft oder ſeinem Verſtande und ſeinem Nachdenken, ſondern ſeinem Gefühle folgen wolle? ſo wird er das gewiſs nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in ſchwierigen Fällen ſeiner Nahrungsgeſchäfte er weder aus noch ein wiſſen ſollte, daſs ſein Gnadengefühl lauter Schwärmerei iſt. Man braucht alſo hier nicht groſse theologiſche oder philoſophiſche Kenntniſſe, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von dieſen Gegenſtänden ſelbſt hergenommen oder objectiv ſind, ſondern jene Probe wird uns ſchon zurecht weiſen können. Sich dieſer Probe bedienen, heiſst aber, ſich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, ſie in allem ſeinen Denken und Thun wirkſam zu erhalten. Wer ſich alſo dieſer Probe bedient, der hat den Willen, ſich aufzuklären, und wer bei dieſer Probe findet, daſs ſeine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundſätze dienen können, der iſt wirklich aufgeklärt, geſetzt, daſs es ihm auch an vielen Kenntniſſen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fliessenden Regeln, allgemeine Grundsätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein grosses Hinderniss der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatsschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliessung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeitlebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dass aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit lässt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um sich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langsam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht ist, es hernach selbst diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieses Joch zu tragen.

V. Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von seiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei seyn, der Privatgebrauch aber darf öfters sehr enge eingeschränkt seyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft ist der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Lesewelt macht; der Privatgebrauch derselben ist der, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Gesellschaft sich eidlich unter einander verpflichten, in gewissen Dingen bei einer einmal festgesetzten Einsicht und Ueberzeugung zu bleiben, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen stehende Volk zu führen; so ist ein solcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geschlossen, um auf immer alle weitere Aufklärung in diesen Dingen vom Menschengeschlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung im Fortschreiten bestehet. So etwas kann ein Volk nicht über sich selbst festsetzen, und also auch kein Monarch seinem Volke als Gesetz vorschreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt sehr viel daran, dass sich die Menschen ihres eigenen Verstandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionssachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürst (wie Friedrich), der erklärt, dass er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz ansehe, dem Menschen in Religionsdingen nichts vorzuschreiben, verdient als ein solcher gepriesen zu werden, der, wenigstens von Seiten der Regierung, die Menschen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ist aber vorzüglich die Religion, aber auch in Ansehung der Gesetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rücksicht derselben zu machen.

X. Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ist, um das Volk in Schranken zu halten, so muss sie die Aufklärung hindern; ist sie aber mächtig genug, und darf sie sich vor dem Volke nicht fürchten, so darf sich auch die Freiheit des Geistes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieses wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.
Dess. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.
Dess. Abh. Was heisst: sich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatsschr. 1786. S. 329 *)
Dess. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlin. Monatsschr. IV. B. 6. St.

Auflösung.

Solution, *solutio*, *dissolution*. Diesen Namen führet der chemische Einfluss der ruhenden Materien auf einander, so fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöset, d. h. das Silber verbindet sich mit dem salpeterhalbsauern Gas aus der Salpetersäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derselben entsteht, welches eben die chemische

Wirkung des Scheidewaſſers auf das Silber iſt, und **Auflöſung** heiſst.

2. Da hierbei der vorige Zuſammenhang der Theile getrennt werden, und alſo ein Körper in die Zwiſchenräume des andern eindringen muſs, welches einen flüſſigen Zuſtand des eindringenden Körpers vorausſetzt, ſo muſs bei jeder Auflöſung wenigſtens der eine Körper flüſſig ſeyn. Daher der chemiſche Grundſatz: *corpora non agunt, niſi fluida*, die Körper wirken nicht chemiſch auf einander, wenn ſie nicht flüſſig ſind (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung).

3. Wenn alle und jede Theile zweier ſpecifiſch verſchiedenen Materien in derſelben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, ſo iſt die Auflöſung abſolut vollkommen, oder vollſtändig, und kann auch die chemiſche Durchdringung genannt werden. Aus dergleichen abſoluten Auflöſungen entſtehen durchſichtige Körper, z. B. das Glas aus einer abſoluten Auflöſung der Erden durch Alkalien auf dem trockenen Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erſt durch Feuer flüſſig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflöſungen ſind Wirkungen der Anziehung zwiſchen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflöſung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelöſten Theilchen der Materie zu ſ. Anziehungskraft. Wenn Auflöſung erfolgen ſoll, ſo muſs die Anziehung zwiſchen den Theilen verſchiedener Körper ſtärker ſeyn, als der Zuſammenhang der Theile jedes Körpers unter ſich, und die repulſiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zuſammengenommen ſind.

5. Ob die auflöſenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen ſind, eine vollſtändige Auflöſung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empiriſche Chemie gehört. Es fragt ſich hier nur, ob eine ſolche abſolute Auflöſung auch nur denkbar ſei. Nun iſt offenbar, daſs, ſo lange die Theile einer aufgelöſeten Materie noch Klümpchen (*moleculae* ſ. Atomen)

ſind, die Auflöſung derſelben nicht minder möglich ſei, als die Auflöſung der gröſsern Theile war. Ja, die Auflöſung muſs wirklich ſo lange fortgehen, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel (ſ. Auflöſungsmittel) und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil es alſo in ſolchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflöſung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflöſungsmittels enthielte, ſo muſs dieſes, als ein ununterbrochen zuſammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil es keinen Theil eben deſſelben Volumens der Auflöſung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muſs dieſes auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derſelben ganz einen und denſelben Raum erfüllen, ſo durchdringen ſie einander. Alſo würde eine vollkommen chemiſche Auflöſung eine (chemiſche) Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre. Bei der mechaniſchen Durchdringung wird nehmlich gedacht, daſs bei der gröſsern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, ſo daſs ſie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemiſchen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daſs die Materien nicht auſser einander, ſondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäſsen Raum einnehmen. Man nennt dieſes die Intusſuſception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Dieſe vollendete Theilung ins Unendliche faſst in dieſem Falle keinen Widerſpruch in ſich, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geſchwindigkeit (Acceleration) geſchieht. Ueber-

dem wächſt die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, ſo wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflöſung, und da die auflöſende Kraft continuirlich wirkt, ſo wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflöſung in einer anzugebenden (endlichen) Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer ſolchen chemiſchen Durchdringung zweier Materien iſt auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben. Wollte man aber dieſe vollſtändige Auflöſung nicht zugeben, ſo muſs man annehmen, ſie gehe nur ſo weit, bis gewiſſe kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulöſenden Materie in dem Auflöſungsmittel in geſetzten Weiten von einander ſchwimmen. Dann kann man aber nicht den mindeſten Grund angeben, warum dieſe Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöſet werden. Wollte man ſagen, das Auflöſungsmittel wirke nicht weiter; ſo mag das in der Natur, ſo weit die Erfahrung reicht, auch ſeine Richtigkeit haben. Es iſt hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflöſenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelöſete Klümpchen auflöſe, bis die Auflöſung vollendet iſt.

6. Das Volumen, was die Auflöſung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich ſeyn, welche die einander auflöſenden Materien vor der Miſchung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder gröſser ſeyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückſtoſſenden im Verhältniſſe ſtehen. Dieſes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöſete Materie ſich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöſenden leichtern Mittel ſcheide. Denn die Anziehung des letztern, da ſie nach allen Seiten gleich ſtark geſchiehet, hebt ihren Widerſtand ſelbſt auf. Wollte man eine gewiſſe Klebrigkeit im Flüſſigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbände, ſo ſtimmt das nicht mit der groſsen Kraft zuſammen, die dergleichen aufgelöſete Materien, z. B. die Säuern, mit Waſſer verdünnt, auf metalliſche Körper ausüben, an die ſie ſich nicht bloſs anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der sie bloss schwimmen, geschehen müsste, sondern die sie mit einer grossen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflösungsmittels verbreiten.

7. Es ist problematisch, ob die Kunst chemische Auflösungskräfte, die eine vollständige Auflösung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte sie die Natur in ihrer vegetabilischen und animalischen Operation beweisen. Vielleicht dass sie dadurch Materien erzeugt, die, ob sie zwar gemischt sind, doch keine Kunst wiederum scheiden kann. Diese chemische Durchdringung könnte auch selbst da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöset wird, so wie etwa der Wärmestoff die Körper durchdringt. Denn, wenn sich der Wärmestoff etwa nur in die leeren Zwischenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilte, so würde die feste Substanz selbst kalt bleiben, weil diese nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise denken, z. B. der magnetischer Materie. Die magnetische Materie bedürfte dann nicht solcher offenen Gänge und leeren Zwischenräume im Eisen, wie Euler annimmt. Und so vermeiden wir auch hier das absolut Leere in der Naturwissenschaft. Es ist also nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüssigen Körpers in des festen innern Theile zu erklären.

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phys. Wörterb. Art. Auflösung.

Auflösungsmittel,

auflösendes Mittel, auflösendes Medium, Menstruum, *menstruum*, *menstrue*, heissen diejenigen Körper, welche andere aufzulösen geschickt sind; vornehmlich nennt man die flüssigen so, welche man zur Auflösung der festen gebraucht. Bei jeder Auflösung wirken ei-

gentlich beide Körper in einander, der aufgelösete Körper löset jederzeit auch das Menstruum auf. Man muss daher mit dem Wort Auflösungsmittel nicht den falschen Begriff verbinden, als ob das Auflösungsmittel sich allein thätig, und der feste Körper oder die aufzulösende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen sind beides flüssige Körper, und dann ist es garnicht mehr schicklich, den einen als **Auflösungsmittel**, den andern als aufgelöstwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine fest ist, so muss der flüssige den stärkern Zusammenhang seiner Theile trennen, und in dieser Rücksicht etwas mehr thun, als in jener. Hier ist es sehr schicklich, den flüssigen das **Auflösungsmittel** zu nennen; man muss nur nicht vergessen, dass der feste Körper ebenfalls wirkt, und das **Menstruum** auflöset (**Gehler** Art. **Auflösung**. K. 98).

2. Der Name **Menstruum** kommt von dem Wahn der Alchymisten her, dass eine vollkommene Auflösung einen **philosophischen Monat**, oder 40 Tage Zeit erfordere. (**Gehler**. Art. **Auflösungsmittel**).

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.

Gehler. phys. Wörterb. Art. **Auflösung** und **Auflösungsmittel**.

Aufmunterung,

excitatio, *encouragement*. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Wesens, so dass es dadurch bewogen wird, einem gewissen Zwecke nachzustreben. Zur **Aufmunterung**, sittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beispiele. Sie setzen nehmlich die Thunlichkeit dessen ausser Zweifel, was das Gesetz gebietet; und machen das anschaulich, was die practische Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Wesen bewogen wird, dem Beispiele zu folgen und auch sittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abschn. S. 30.

Aufruhr.

S. **Rebellion**.

Aufſtand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extenſion, *extenſio*, *extenſion*, *etendue*, *expanſion*. So heiſst in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine ſtetige Gröſse (*continuum*) einnimmt. Dieſer Raum, oder dieſe Zeit, gehört zur reinen Anſchauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine bloſse Form der Sinnlichkeit im Gemüth ſtatt findet, wenn die empiriſche ſtetige Gröſse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden iſt. Man muſs folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anſchauung verſtehen, in welcher die Theile einer empiriſchen ſtetigen Gröſse ſich befinden, und welche Oerter ebenfalls zuſammen eine ſtetige Gröſse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, ſondern nothwendig da iſt. In dieſer Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich iſt ſie rein, und zwar eine reine Anſchauung (C. 35. 66.). In dieſer weitern Bedeutung des Worts ſagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*matheſis extenſorum*).

2. Man kann in dieſer Ausdehnung, mithin auch in den empiriſchen Gröſsen, die ſie enthält (d. i. einer ſolchen, die mit Empfindung verbunden iſt, und Körper, äuſsere Erſcheinung, Materie, erfüllter Raum heiſst), nichts als bloſse Verhältniſſe erkennen, nehmlich der Oerter derſelben: ob z. B. dieſe Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung ſetzt ſchon etwas voraus, das in dem Ort iſt. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct ſich bewegen läſst, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, fo fetzt das nichts voraus, fondern ift die reine Erzeugung des (leeren, abfoluten) Raums felbft. Man nennt das die reine Conftruction durch Bewegung. Man denke fich nehmlich einen Punct, der fich fortbewegt, ein folcher Punct ift aber kein Körper, auch kein Repräfentant eines Körpers, fondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn fich nun diefer Punct fortbewegt, fo entfteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorftellung, und fo die Ausdehnung nach Einer Dimenfion, oder eine Linie in ftetigem Zufammenhange. Der Punct hat nehmlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müfste Spuren von fich zurücklaffen, wenn die Linie vorhanden feyn follte, fondern man mufs thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erft auf diefe Weife erzeugt wird; und diefes ift auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit folcher Schnelligkeit und dunkelm Bewufstfeyn vor fich gehet, dafs es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich aufser uns vorhanden wäre. Eben fo verhält es fich mit Erzeugung der Fläche, wenn fich die Linie nicht nach der Länge, fondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn fich die Fläche fo fortbewegt, als wenn fie fenkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derfelben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum mufs alfo fchon Raum vorhanden feyn, und diefe Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, fondern nur durch Erfahrung erkannt werden, dafs etwas beweglich fei. Aber Bewegung als Befchreibung (oder Erzeugung) eines Raums ift ein reiner Actus der fucceffiven Synthefis des Mannichfaltigen (einer folchen, die nach und nach gefchieht) in der äufsern Anfchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anfchauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, fondern fogar zur Transfcendentalphilofophie (welche von der Erzeugung der Vorftellungen *a priori* handelt), indem durch diefe Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wiſſenſchaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Matheſis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Verſuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuſchaffen. Es iſt zu verwundern, daſs dieſer ſonſt ſo gründliche Kenner der critiſchen Philoſophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transſcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil ſie in derſelben zu Hauſe (*conceptus domesticus*) iſt. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von groſsem Scharfſinn, aber ſein Unternehmen kann ihm nicht gelungen ſeyn, und wenn es den Schein hat, ſo liegt es vielleicht darin, daſs die erſten beiden Lehrſätze aus Begriffen, und nicht aus Conſtruction der Begriffe bewieſen ſind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorſtellungen der Philoſophen vor Kant iſt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenſchaft, die an dem Körper auch unabhängig von unſerm Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, ſo daſs, wenn auch kein Weſen mit einem ſolchen Vorſtellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieſes behauptete Carteſius (*Princip. Philoſ. P. II. I.*). Sein Grund iſt theologiſch, weil Gott uns ſonſt betröge, welches ſich von Gott nicht denken laſſe. Dieſer Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daſs die Erkenntniſs ja nichts weiter iſt, als die Beziehung unſrer Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, der ſelbſt vermittelſt des Erkenntniſsvermögens, (nehmlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelſt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, deſſen weiterer Urſprung unerklärbar iſt) erzeugt wird. Dahingegen Carteſius ſich dieſe Gegenſtände als Dinge an ſich (ſ. An ſich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntniſsvermögens ſo vorhanden wären, wie wir ſie anſchauen. Wir wiſſen alſo nur nicht, was uns afficirt (ſ. Afficiren) und verurſacht, daſs wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unſere eigene Wirkung iſt. Denn es iſt nicht in unſerer Gewalt, zu machen, daſs wir jene Empfindung haben und

nicht diese; sondern dieses hängt von etwas ab, was nicht unser Gemüth ist. Allein was dieses sei, zu wissen, das liegt jenseits der Grenze aller sinnlichen Erkenntniss, und ist daher für Wesen, die bloss sinnlich erkennen, oder deren Erkenntniss nur auf Erfahrung eingeschränkt ist, nicht möglich. Denn gesetzt, wir könnten erkennen, was das sei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall ist, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine schöne Gegend in die Augen fällt, so ist doch dieses wieder eine Erkenntniss vermittelst der Sinne, und es ist von ihr wiederum die Frage: was ist das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand selbst ist ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine sinnliche Vorstellung, die ausser unsrer Vorstellung nicht als ausgedehnt vorhanden seyn kann. Wenn also Cartesius eine andere Erkenntniss von Gott verlangte, nehmlich die des Dinges an sich, vorausgesetzt, dass die Körper keine wirklichen Dinge an sich sind; so verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, sondern worauf uns bloss die Beschaffenheit unsers Verstandes hinleitet. Der Verstand denkt nehmlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Ursache derselben; wenn er diese aber auch fände, so würde er doch wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so seine Fragen ins Unendliche fortsetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen vollenden, und legt mit der absoluten Ursache, Gott, dem Verstande zwar ein Stillschweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine absolute Ursache nicht begreift, sondern bloss bedingte Ursachen kennt, und daher gern wieder nach der Ursache Gottes fragen möchte.

4. Locke ist derselben Meinung als Cartesius. Denn (*Ess. sur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII.* §. 9.) erklärt er diejenigen Eigenschaften des Körpers, die sich gar nicht von ihm trennen lassen, und deren eine die Ausdehnung ist, für ursprüngliche und erste. Er meint nun (§. 12.), es sei evident, dass ein solcher

Gegenstand ausser uns, wie (in 3) Cartesius meint, vorhanden sei, von dem gewisse kleine unmerkliche Körperchen in unsre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewisse Bewegungen verursachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen ursprünglichen und ersten Eigenschaften hätten. Allein dadurch wird im geringsten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für sich sei, und wie sie entstehe, sondern die Vernunft muss sie für eine Wirkung Gottes, das ist, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, dass wir zwar die empirische Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einschliesst, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einschliesst, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was sehr merkwürdig ist, so können von dem leeren Raume, da er kein Körper ist, auch keine Körperchen ausströmen, die unsre Sinne rührten, oder sollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heisst kleine Nichtschen, die auf unsre Sinne wirken?

5. Wolf ist ebenfalls der Meinung, dass die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an sich gehört, und sagt (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 773.): „Die Seele stellet sich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem grösten an bis auf das kleinste, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Grössen und Bewegungen nicht von einander unterscheiden, und aus ihrer Verwirrung entstehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können." Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt bestehe, und wie wir dazu kommen, dass wir sie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, dass der Raum, als ein Nichts, doch auf unsre Sinne wirken müsse, wenn die Ausdehnung ausser uns wirklich vorhanden sei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, dass wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da sei, dass also die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verschieden sei. Wenn man sich einen Körper vorstellt, sagt Leibnitz (*Essais sur l'Entendem. humain. Liv. II. ch. IV. p.* 63), so muss man sich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abstract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abstracte zur Ausdehnung wird." Die Widerlegung dieser unrichtigen Vorstellung im Artikel Raum.

7. Kant sagt, die Ausdehnung ist eine Eigenschaft, die aus dem sinnlichen Erkenntnissvermögen entstehet, und vermittelst deren Erzeugung reine Anschauungen und durch diese empirische Anschauungen und Erfahrungsgegenstände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelst der Ausdehnung wird es uns möglich, dass wir uns gewisse Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorstellen, wovon die erstern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloss sich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anschauung und Raum.

Kant. Crit der rein. Vern. Elementarl. I. Th §. 1. S. 35. — II. Abschn. §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Haupst. II. Abschn. § 24. *** S. 155*)

Cartesii Princ. Phil. p. II. §. 1.

Locke Essais sur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.

Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. §. 773.

Leibnitz Essais sur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. *edit. de Raspe.*

Ausdehnungskraft.

S. Elasticität.

Ausführlichkeit,

(logische) des Begriffs, *conceptus completus*, *concept complete*, ein Kunstwort, dessen sich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man sagt daher von dem Begriff eines Gegenstandes, er sei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und diese klar sind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, dass man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die ausser ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar machet, so dass man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gesinnung, 2. gesetzmässige Gesinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gesinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmässige Gesinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äussern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) bestehet die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, dass ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwickelung desselben, und es ist klar, dass dieses Verfahren nicht ins Unendliche gehet, sondern seine Grenzen hat. Lambert unterscheidet noch die Vollständigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit desselben, und setzt die letztere, wie wir gesehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erstere in der Zulänglichkeit derselben. Dieser Unterschied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammen ausdrückt; daher ist es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Begriffs verstehet. Dann ist die Vollständigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit seiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit seiner Merkmale. S. den Artikel: Entwickelung und Definition.

5. Es ist nicht zu läugnen, dass das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwickelung desselben, durchaus nothwendig ist, um Licht in unsere Erkenntniss zu bringen. Man hat sie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemissbraucht, indem man sich einbildete, unsre ganze Erkenntniss bestehe in dieser Kunst der Entwickelung der Begriffe. Ein Beispiel hiervon ist das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verstehen wollten, und daher die Menschen mit ihrer Scheinerkenntniss blendeten und täuschten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf diesem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in seine Erklärungen der Begriffe schob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus seinen Erklärungen herleiten konnte. Dieser geübte Mathematiker bedachte nicht, dass der Philosoph so gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität seiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müsse, dass sein Begriff einen wirklichen Gegenstand habe, und kein Hirngespinst enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine bloſse Entwickelung des Begriffs, dazu wird eine Kunſt erfordert, von der die Logik nichts weiſs, nehmlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Critik der Erkenntniſsvermögen gegründete Metaphyſik, und das iſt es, was Kant hat lieſern wollen.

Kant. Critik. der rein. Ver. Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. I. S. 755*)
Lambert. Organon. Dianoiologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis*, *interpretation de la revelation.* Wir finden in dem aufgeklärteſten Welttheile (Europa) alle Menſchen in einer Kirche (Geſellſchaft zur Befolgung der Tugendgeſetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Inſtrument dieſer Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Geſellſchaft zur Befolgung der Rechtsgeſetze als des Willens des Souverains) das Geſetzbuch iſt, iſt in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nehmlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug iſt, weil ein jeder daſſelbe nach ſeinem Privatnutzen modeln würde; ſo iſt es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieſelbe den Forderungen ſeiner phyſiſchen Selbſtliebe (der Befriedigung ſeiner Neigungen) gemäſs einrichten, und die Religion alſo ihren Zweck, Beſſerung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgeſetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das ſtaatsbürgerliche Geſetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) ſo beſolgt werden muſs, als ſei der Wille des Souverains darin enthalten; ſo muſs auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Anſehen ſtehen, daſs ſie den Willen Gottes enthalte. Dieſes Anſehen der h. Schrift, oder der in derſelben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heiſst der Kirchenglaube; ſo wie man das Anſehen des Geſetzbuchs, welches in der Befolgung deſſelben durch einen jeden einzelnen Staats-

bürger besteht, den Staatsbürgergehorsam nennen kann. Bei der h. Schrift nehmlich, welche Gesinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heisst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches bloss äusserliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äusserliches, also eine äusserliche That, welche der Staatsbürgergehorsam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunfturſprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksgehorsam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunfturſprung der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorsam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Ursprungs; d. h. es muss nachgewiesen werden, dass die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, dass sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar straft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, muss erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heisst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derselben. Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung ſind. Die zwei gültigen Ausleger ſind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrſamkeit (*interpres divinus*, *qui fallere poteſt*);

II. der authentiſche, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus*, *qui infallibilis eſt*);

die drei angeblichen Ausleger ſind:

III. der ſchwärmeriſche, das Gefühl;

IV. der geiſtlich deſpotiſche, die Kirche;

V. der weltlich despotiſche, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der, welcher den Willen des Geſetzgebers aus den Ausdrücken, deren ſich derſelbe bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muſs alſo auf dem hiſtoriſchen Wege, oder durch Geſchichte, Sprachkenntniſs, Alterthumskunde, Critik u. ſ. w., d. i. Gelehrſamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweiſen, ſondern auch den Sinn dieſer Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menſchen, welcher durch dieſe Schriftgelehrſamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforſcht und angiebt, von allen andern Hülfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abſtrahiren: ſo kann man ſagen, die Schriftgelehrſamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abſtrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrſamkeit beſitzt, ſonſt noch iſt) iſt der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentiſche Ausleger eines Geſetzbuchs iſt der untrügliche Ausleger deſſelben, und daher Niemand anders als der Geſetzgeber ſelbſt. Der authentiſche Ausleger der h. Schrift müſste alſo Gott ſelbſt ſeyn. Nun macht uns Gott (auſser der Offenbarung, denn dieſe ſoll eben erſt authentiſch ausgelegt werden,) ſeinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion iſt nehmlich die Erkenntniſs, daſs diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für absolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rücksicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unsre Pflichten, der Wille Gottes sind. Diese Religion ist ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengesetzes unsrer Vernunft, oder der Grundsatz unsre Pflichten zu erfüllen, setzt sie nothwendig voraus. Es ist unmöglich, dass ein Wesen, welches Bedürfnisse hat, die aus seiner Natur entspringen, den Grundsatz habe, seine Pflichten in der sinnlichen Welt, in welcher es sich vermöge seiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei voraus zu setzen, dass auch seine Bedürfnisse und seine daraus entspringenden Wünsche dann, wenn er sie seinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müsste sonst seine Pflichten erfüllen, ohne alle Rücksicht auf seine Bedürfnisse und Wünsche. Das ist aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig seyn, und die Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht wünschen, sich widerspricht. Da nun die Befriedigung unsrer Wünsche nicht von unserm Willen, sondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieselbe doch unsrer Befolgung des Moralgesetzes untergeordnet seyn soll, so folgt, dass sie, in diesem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Wesens abhängen muss, welches die gesammte Natur mit allen ihren Gesetzen in seiner Gewalt hat, und will, dass wir jenen Grundsatz haben, und das Sittengesetz befolgen sollen. Folglich kann Niemand das Sittengesetz aufrichtig befolgen, oder bemühet seyn, nach jenem Grundsatze zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Voraussezzung fordert das Daseyn Gottes. Gesetzt also auch, dass der Tugendhafte sich dieses Glaubens nicht deutlich bewusst wäre, ja selbst theoretisch das Daseyn Gottes läugnete, so glaubt er dennoch in seinem Herzen an Gott, s. Gott. Dieser Glaube heisst der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in sich enthält, die aus demselben logisch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heissen rein, wenn ihnen nichts empirisches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemischt ist; wenn also weder die Beschaffen-

heit der Natur, noch die Ausſprüche der Offenbarung auf ſie einfließsen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, ſo wie an die Offenbarung ſelbſt (der Kirchenglaube), iſt, weil er ein auſser der Vernunft liegendes Factum (nehmlich daſs eine Offenbarung vorhanden iſt, und dies oder jenes lehrt) vorausſetzt, empiriſch oder aus einer Erfahrung (vom Daſeyn und Inhalt einer Offenbarung) entſprungen. Der reine Religionsglaube iſt *a priori*, denn er iſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moraliſchen Weſen. Der Offenbarungsglaube iſt aber, eben weil er ſich auf ein Factum gründet, zufällig; es iſt ſehr wohl möglich, daſs ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiſs, oder ſich nicht davon überzeugen kann, daſs eine Offenbarung möglich ſei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demſelben entwickelte Vernunftreligion iſt nun der authentiſche Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiſs ich gewiſs, daſs ſie der Wille Gottes iſt, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden ſeyn, was der Vernunftreligion widerſpricht, ſonſt würde ſie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und ſie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äuſsern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geiſt der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn ſie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulöſen, und in den ethiſchen Naturzuſtand zurück zu treten) ſie für Offenbarung anerkennt, ſo muſs ſie zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entſchiedenen Willen Gottes gemäſs ausgelegt werden. Das heiſst, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges ſeyn, es müſste entweder etwas bloſs Erlaubtes, oder unſre Pflicht ſelbſt ſeyn. Stünde das bloſs Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zuſammenhange weiter mit unſrer Moralität, als bloſs dem, daſs es erlaubt wäre, ſo würde folgen, daſs wir noch durch ein anderes Verhalten das leiſten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

ralifches Verhalten leiften können, nehmlich den Willen Gottes erfüllen. Diefe Folgerung würde nun den moralifchen Lebenswandel entweder überflüfsig oder unzulänglich machen; im erftern Falle wäre fie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerfpräche fie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menfchen (nehmlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralifchen Menfchen beftehet, weil diefer den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengefetz der Vernunft blofs erlaubt ift, fo mufs es als Zweck oder als Mittel mit unfern Pflichten in Verbindung ftehen. Als Zweck ift es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem fie Zweck an fich felbft ift; denn man kann feine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man fonft nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, fondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünfchten, alfo aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralifch (abfolut gut), fondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn fie diefen Namen verdienen foll, mufs daher blofs darum gefchehen, weil fie Pflicht ift. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung feyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirifche Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, fo kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derfelben feyn.

3. Die reine Vernunftreligion ift alfo der authentifche Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn fie etwas für den Sinn derfelben erklärt, fo erklärt damit der Gefetzgeber fein Gefetz felbft. Denn das Moralgefetz ift der unmittelbare Wille der Gottheit, fobald alfo eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgefetzes gedeutet wird, fo find wir gewifs, dafs wir damit den Willen Gottes in diefer Stelle haben. So wie

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entſteht, wenn der Geſetzgeber ſelbſt einer Stelle ſeines Geſetzbuches, welche etwa ſo dunkel iſt, daſs der Sinn derſelben zweifelhaft, oder daſs es ſelbſt wahrſcheinlich iſt, ſie habe urſprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln ſollen, einen andern Sinn giebt und ſie ſelbſt auslegt, und damit ſeinen Willen erklärt, ſo iſt die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch ſtets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollſtändig, wie man meinen könnte, wenn man etwa ſagen wollte, dieſe Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daſs die reine Vernunftreligion, in Anſehung deſſen, was der Menſch zu thun hat, nicht unvollſtändig iſt, da die Offenbarung nichts zu derſelben hinzuſetzen kann, was der Menſch auſser der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa ſolche Mittel, die ſie befördern und zur Aufrechthaltung der ſichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniſs dieſer beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger iſt der Zeit nach der erſte. Das heiſst, die Geſchichte, welche das Hülfsmittel zur Unterſuchung des Urſprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung iſt, die Kenntniſs der alten, jetzt todten Sprachen, worin die h. Schrift geſchrieben iſt, und die in den Ländern geſprochen wurde, wo die h. Schrift zuerſt anerkannt wurde, und andre Kenntniſſe, d. i. die Schriftgelehrſamkeit muſs den Urſprung und den Sinn der Offenbarung zuerſt erforſchen. Dann aber nimmt das Geſchäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion ſeinen Anfang. Dieſer authentiſche Ausleger iſt der Würde nach der erſte d. i. der oberſte Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentiſchen die Reſultate ſeiner Unterſuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widerſprechendes darin findet, ſondern daſs der Geiſt derſelben iſt, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausspruch bestehet: die h. Schrift kann das Ansehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes ist wirklich in derselben enthalten. Dieser Ausspruch ist hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweisen kann, dafs dasjenige, was Offenbarung seyn kann, und sein Ansehen als solche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung sei. Und so kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn sie ihn verlören, in einen ethischen Naturstand treten, d. h. alle gemeinschaftliche Bearbeitung ihrer selbst und andrer zur moralischen Besserung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn diese haben eben so ein auf göttliches Ansehen gegründetes ethisches Gesetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridisches Gesetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menschen Herzen geschriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir also nun in der h. Schrifft eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und sie, ihren äufsern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung seyn kann; so wäre es eine gänzliche Auflösung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethischen Naturstand, wenn man sie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte mufs daher, nachdem er zuerst ihr Ansehen beurkundet, und solches von dem reinen Religionsglauben zuoberst ist bestätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforschen, aber sodann auch dem Religionsphilosophen (welches er selbst in einer und derselben physischen Person seyn kann, obwohl in Rücksicht auf Auslegung in zwei moralischen Personen ist) zur Prüfung und obersten Entscheidung vorlegen.

5. Wenn also die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, so mufs die reine Vernunftreligion zu oberst entscheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verstehen. Was sie nehmlich

lehrt, das mufs entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder fich auf Moralität gründen, oder felbft eine Pflicht feyn. Vorausgefetzt alfo, dafs ein Buch die Offenbarung enthalte, fo kann der blofs gelehrte Ausleger deffelben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunft, Sprachen, Alterthumskunde u. f. w. ausgerüftet wäre, aber etwa keine practifche Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wiffen, ob er fich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchft wahrfcheinlichen buchftäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen feyn, oder auch nur nichts für fie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn diefer Stelle des Offenbarungstextes, und fie müfste folglich einen den gelehrten Regeln der Exegefe nach weniger wahrfcheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moralifchen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weifs man nur die allgemeinen practifchen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unfern Handlungen vorfchreibt, mit Sicherheit, indem unfere eigene Vernunft fie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entfcheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zufammenftimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, dafs die reine Vernunftreligiou allein das dem Geifte nach verftehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchftaben nach lehrt und vorfchreibt. So lange nehmlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchftäblichen Sinn derfelben ftehen bleibt, weifs er blofs Lehren und Vorfchriften; erft dann, wenn er fich zum reinen Religionsglauben erhebt, fieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geift diefer Lehren und Vorfchriften ein. Sähe er aber auch dann noch diefen Sinn nicht ein, fo müfste offenbar diefe Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung feyn, oder die reine

Vernunftreligion muſs erſt noch einen Sinn darin finden, das heiſst, ſie zu ihrem Zweck auslegen. So ſammlet alſo der doctrinale Ausleger die Ausſprüche, Lehren und Vorſchriften der Offenbarung, um daraus ein Syſtem zuſammenzuſtellen, für ein beſtimmtes Volk und eine beſtimmte Zeit, welches Syſtem ſich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Anſehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube iſt. Der authentiſche Ausleger zeigt, was dieſes Syſtem für einen moraliſchen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch dieſen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das Syſtem ſelbſt, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig iſt. So wird alſo das kirchliche gemeine Weſen (die ethiſche Geſellſchaft, welche die Kirche heiſst) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet ſeyn muſs, weil ſie für alle Menſchen gelten ſoll; die aber für diejenigen, welche das Anſehen der Offenbarung bedürfen, durch dieſe eine beſondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beiſpiel. Um dieſes an einem Beiſpiele zu zeigen, nimmt Kant Pſalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entſetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heiſst nach Knapps Ueberſetzung: Gott läſst mich Rache*) ſehn an meinen Feinden. Doch vertilg ſie nicht! — ſonſt vergäſs es mein Volk: Sondern treib ſie umher, durch deine Macht! Wirf ſie hinab (in die Ciſterne)! Herr unſer Schild! Sünde iſts, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber laſs ſie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Läſtern. Vertilg ſie im Grimm, vertilg ſie, daſs ſie nicht mehr ſind! Und alle Welt erkenne, daſs Gott Herr über Jacob ſei! Dann mögen ſie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther überſetzt Luſt; Michaelis und Knapp aber Rache.

gen umherirren, nach Speise, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieses Gebet, und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt: wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn: und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will also nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, sondern das Sittengesetz der Vernunft soll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforschten buchstäblichen Sinne schweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muss erst bestimmt werden, was reine Vernunftreligion ist. Das letztere ist aber ein Widerspruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerst in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann diese doch, ihrem Ursprunge nach, nicht aus der Bibel entspringen, weil sie diesem ihren Ursprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden soll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberste Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. diese der oberste Schriftausleger seyn müsse? Offenbar widerspricht der angeführten Stelle aus den Psalmen eine andere im Neuen Testamente, nehmlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Testamente buchstäblich verstanden wird, Christus sagt nehmlich: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist (nehmlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.“ Diese Stelle des Neuen Testaments ist doch auch inspirirt, das heisst, beide sollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können sich daher einander nicht widersprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausschlag, nach ihm kann der buchstäbliche Sinn in der Stelle aus den Psalmen, wenn sie zur Offenba-

rung als solcher gehören soll, nicht statt finden. Man muſs daher bei derselben entweder eine moralische, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäſse Auslegung annehmen, oder zugeben, daſs diese Stelle gar nicht im moralischen, sondern im juridischen Sinne zu verstehen, und in derselben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralischen Oberherrn der Welt, die Rede sei. Soll eine moralische Auslegung der Stelle statt finden, so könnte man sagen, der Psalmist gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geistlichen Feinde, der bösen Neigungen. Diese müsse man allerdings wünschen so zu besiegen, daſs es uns ein moralisches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu seyn. Und in dem Psalm werde um Gottes Beistand dazu gebeten.

8. Ist aber diese Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, so bleibt noch die Annahme übrig, daſs in der ganzen Stelle keine moralische, sondern jüdisch-theokratische Vorstellung herrsche. Der Jude dachte sich nehmlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt seiner Staatsverfassung (politischen Regenten) und folglich als den obersten Richter. Der Psalmist stellt nun vor, wie er, im Proceſs mit seinen Feinden, seine Klage über sie vor diesen obersten Richter bringt, und darauf anträgt, seine Gegner auf das härteste zu bestrafen. Dadurch wird also gar nicht die Rachsucht, welche eine die Moralität angehende Gesinnung ist, gebilligt, sondern vielmehr ein Beispiel davon gegeben, daſs man im Staate sich nicht gegen seine Feinde selbst Recht verschaffen und sie bestrafen, sondern das Recht gegen sie und die Bestrafung derselben bei dem Richter nachsuchen müsse. Diese Vorstellung sichert wenigstens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ist, auf noch so harte Bestrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridische Erlaubniſs (Befugniſs) nicht die moralische Erlaubniſs zur Rachsucht (welche eine Herzensgesinnung ist) gegeben wird. Nun ist aber der Geist des A. Testaments hauptsächlich Legalität, so wie der des N. Testaments Moralität. Eben so ist auch Röm. 12, 19. zu verstehen, wo es heiſst: die Rache (die Befugniſs zu

strafen) ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr (5 Mos. 32, 35). Man legt diese Stelle gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache aus*), ob sie gleich wahrscheinlich nur andeutet, dass die Christen das in jedem Staat geltende Gesetz beobachten sollten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzusuchen, so wie es in der jüdischen Theokratie gewesen sei, da auch die Bestrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache gewesen sei.

9. Diese Behauptung Kants, dass der reine Religionsglaube der oberste Ausleger der Offenbarung seyn müsse, ist auch keine neue Maxime Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, sie enthielten eine Offenbarung, so gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer gesucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und voraussetzt, in Uebereinstimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphilosophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, sie legten ihr einen moralischen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den sie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entstanden wäre. Sondern sie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine symbolische Vorstellung (oder Personificirung) der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens. Sie gaben den mancherlei lasterhaften Handlungen und wilden aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn, und machten dadurch alles moralisch. Auch die spätern Juden und selbst die Christen deuteten auf diese Weise, jene das A. Testament und die Träume ihrer Rabbinen, diese das N. Testament, welches aber

*) *Semleri paraphrasis epistol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Ultionis enim quasi amor hoc suadet, ut irae obsequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft sehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechselseitigen Liebe Christi und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechselliebe zwischen einem Bräutigam und seiner Braut vorgestellt würden. Eben so deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihete Paradies beschreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die sie Bedas nennen.

10. Wie ist es aber möglich, dass der moralische Sinn nicht zuweilen dem buchstäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ist; so dass sich letzterm allemal ein moralischer Sinn unterlegen läßt? Daher, weil lange vorher, ehe ein solcher Volksglaube entstand, die Anlage zu einer moralischen Religion schon in der menschlichen Vernunft verborgen lag. Diese Anlage äusserte sich freilich anfänglich bloss durch gottesdienstliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein solcher Volksglaube entsprang. Endlich veranlassten jene rohe Aeusserungen der moralischen Anlage des Menschen angebliche Offenbarungen, und legten so unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen übersinnlichen Ursprungs (nehmlich aus der im Menschen befindlichen Anlage zur Moralität) in diese Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens sind. So muss sich also jeder Glaubenssatz in einem solchen Volksglauben mit den moralischen Glaubenssäzzen in Uebereinstimmung bringen lassen, da nothwendig in dem erstern etwas von dem Character der moralischen Anlage zu finden seyn muss, aus der er entsprungen ist.

11. Aber kann man eine solche moralische Auslegung nicht der Unredlichkeit beschuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, dass derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen solchen Sinn unterlegt, vorsätzlich täusche, indem er Andere wolle glauben machen, dass die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch selbst wohl wisse, dass er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, dafs die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen mufs, und die blofse Vernunft kann nicht *(a priori)* wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die blofse Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kömmt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, dafs der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und dafs folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt blofs daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung abzweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, dafs eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

κατα ἀναλογιαν της πιςεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ift alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Gefchichte der Privatmeinungen der erften Lehrer der geoffenbarten Religion, fondern was in ihren Reden Göttliches ift, vortragen foll. Es kömmt nehmlich hierbei alles darauf an, dafs der Zweck, Beſſerung der Menfchen, erreicht werde, hiernach mufs man in der Religion (obwohl nicht in der Gefchichte, Hermeneutik u. f. w.) alles beurtheilen. So machte es Jefus felbft (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, deſſen Bemühungen von denen der Jünger Jefu abwichen, aber daſſelbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen mufsten, fagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ift, der ift für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menfchen doch die Endabficht der ganzen Offenbarung feyn mufs, fo kann uns jeder hiftorifche Sinn einer Stelle (das, was fich der menfchliche Verfaſſer dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralifche abzweckt, in Rückficht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung fehr gleichgültig feyn. Lefen wir daher die Offenbarung als folche, fo ift es uns fchon hinreichend, wenn das, was wir in derfelben lefen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unfrer Abficht diefen Sinn einem jeden andern blofs hiftorifchen vor, der nichts Moralifches enthält, auf nichts Moralifches führt, und daher, in Rückficht auf Moralität, todt ift an ihm felber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird alfo eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, fo ift diefes nur unter der Vorausfetzung möglich, dafs fie, als von Gott eingegebene (infpirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich fei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Beſſerung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ift alfo das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und alfo der Geift Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet" (Joh. 16. 13.). Diefer Geift Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden ift) belehrt uns über den Willen Gottes und belebt uns mit Grundfätzen zu Handlungen (eben durch die Vorftellung, dafs diefe Grundfätze der Wille des Herrn der Welt find). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, dafs es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er fich auf ein Factum gründet, auch der hiftorifche Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moralifche Vorfchriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er blofs aus der Moralität entfpringt, auch der moralifche Glaube heiffen kann). In jedem Kirchenglauben ift daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion ift. Alles Forfchen und Auslegen der Schrift mufs daher von dem Grundfatze ausgehen, diefen Geift darin zu fuchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchften Gut, zur Beftimmung des Menfchen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, fo fern fie von diefem Grundfatze zeugt (R. 161. f.).

III. Der fchwärmerifche Ausleger ift derjenige, welcher fich anmafst, das innere Gefühl, d. i. die Art, wie ein Menfch in Anfehung feiner Luft oder Unluft afficirt wird, an die Stelle des authentifchen Auslegers zu fetzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentifchen Auslegers ufurpirt. Das Gefühl, das manche daher das innere Licht nennen, foll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, fo wie den göttlichen Urfprung derfelben erkennen. Nun ift nicht zu leugnen, dafs wer fie lieft, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorfchriften und einen Antrieb fie zu befolgen fühlen mufs. Denn da die h. Schrift uns das Moralgefetz vorhält, wir uns aber daffelbe nicht ohne Achtung oder moralifches Gefühl vorftellen können (f. Achtung), fo mufs uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denfelben vorftellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als diesen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was sie vorschreibt, allerdings, durch seine Zufriedenheit mit sich selbst, finden, dass sie von Gott sei (Joh 7, 17.). Aber eben so, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniss der Gesetze, und dass diese moralisch sind, ableiten können, sondern das Gefühl vielmehr auf diese Erkenntniss folgt; eben so wenig kann aus diesem Gefühl abgeleitet werden, dass etwas der Wille Gottes sei, welches dasselbe ist mit der Forderung, dass etwas durchs Moralgesetz vorgeschrieben sei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, dass etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) sei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das sich bei der Lesung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einflusses Gottes auf die Abfassung der h. Schrift halten; a) weil wir sonst diese Wirkung nur Einer Ursache zuschreiben würden, da doch, wenn die Ursache einer Wirkung uns unbekannt ist, mehrere Ursachen derselben statt finden können; b) weil wir wissen, dass die Moralität des Gesezzes, und also der Lehre, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, die Ursache unsers Gefühls ist; c) weil es sogar Pflicht ist, dieses Gefühl von dem Einfluss der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes auf uns abzuleiten, indem sonst aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einflusses Gottes auf uns, so wie die Wirkung einer Natururſache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moralische Gefühl jedes Schwärmers in dieselbe Classe gesetzt, und so um seine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl ist aber, als solches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Wesen seyn müsste), sondern subjectiv (bloss eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt also nur bloss für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand sein Gefühl als einen Erkenntnissgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derfelben, auf fein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, fondern es ift nur ein Zuftand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prätendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger felbft auslegen, als über ftreitige Auslegungen zu entfcheiden, fich herausnehmen, und dadurch in der That fich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Gefetze vorfchreiben. Der eine ift der geiftlich defpotifche, oder derjenige, der fich anmafst vorzufchreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen foll, und daher auch das Amt des authentifchen Auslegers ufurpirt. Das gefchieht, wenn die gröfsere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker, Geiftliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchfetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entfcheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft ift, fo gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfaffer eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, dafs der authentifche Ausleger entfcheiden müffe, und da im Staat der Sinn des Gefetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräfentanten des Souverains entfchieden wird; fo glaubt man, dafs auch in der Kirche der Sinn des Gefetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräfentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium verfammelten Kleriker oder Geiftlichen) müffe entfchieden werden. Allein zwifchen einem Staat und einer Kirche ift der Unterfchied, dafs in dem erftern der Gefetzgeber in den Repräfentanten wirklich vorhanden, und alfo ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentifch ift; dahingegen in der Kirche Gott der Gefetzgeber ift, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geiftlichen auszumitteln, was der Wille Gottes fei. Denn diefe gröfsere Anzahl kann gerade den Gefinnungen nach die verderbtern,

oder den Kenntnissen nach die unwissendern in sich fassen, und daher den Willen Gottes am wenigsten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menschen in jeder Menschenclasse die kleinere ist, so folgt, dass gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes ist, durch die Mehrheit werde entschieden werden. Die Erfahrung hat das auch bestätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den christlichen Glauben gekommen sind, und die sogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräsentirenden Kleriker) verdammten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geistlichen repräsentirte Kirche ist also ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrsamkeit, ja selbst dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, so kann er der geistlich despotische Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich despotische Ausleger, oder derjenige, der sich anmasst vorzuschreiben, wie der authentische und doctrinale Ausleger auslegen sollen, und daher nicht das Amt eines authentischen Auslegers usurpirt, sondern einen neuen Ausleger vorstellt, der bloss darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der schimärische Ausleger genannt werden kann. Dieser Ausleger ist der Staat, und seine Auslegung ist die unausstehlichste von allen. Denn der Staat, als solcher, ist weder Schriftgelehrter, noch Religionsphilosoph, und fordert darum nicht bloss den blinden Gehorsam, den die Kirche will, dessen Grundlage der sogenannte Köhlerglaube ist, sondern gleichsam das Verschliessen aller Sinne gegen Gründe, und also einen sinnlosen Gehorsam, der sich auf das *sic volo*, *sic jubeo*, *stat pro ratione voluntas* gründet, und meint also, seine Glieder zum Glauben dressiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entspringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er sich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben so viel ist, das Amt gewisse Lehren und Symbole

durch feine in Händen habende Gewalt vorzufchreiben, anmafst, thut etwas, wovon er nichts verfteht, und wovon er nicht einmal weifs, was er thut. Denn er glaubt nicht, dafs er die Schrift auszulegen fich anmafse, fondern fetzt gewiffe Kleriker dazu feft, welche den Sinn der h. Urkunde beftimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorfchreiben follen. Diefe bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen foll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wiffen, warum gerade aus **ihren** Händen; denn follte es um der Gründe willen gefchehen, die fie haben, fo bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf diefe Weife verfährt, fo meint er, die Kirche lege aus, und er felbft beftimmt doch, wer der Repräfentant der Kirche hierin feyn foll, und macht fich eben dadurch zum oberften (aber ganz fchimärifchen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat mufs fich alfo nie in die Auslegung der h. Schrift mifchen, fondern nur dafür forgen, dafs es nicht an gelehrten und rechtfchaffenen Schriftgelehrten und Religionsphilofophen fehle, und dafs fie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterrichtet, gebeffert und getröftet werden foll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber follte fich der Staat nie in ihre Streitigkeiten mifchen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abfchn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, *guerre d'extermination, d'extirpation*. So heifst ein Krieg, welcher nur durch die phyfifche Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So fagte *Louvois* zu *Meinders*, den der grofse Churfürft Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich gefchickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die phyfifche Vertilgung beider Theile treffen. Ein folcher Krieg mufs fchlechterdings unerlaubt feyn. Denn durch einen folchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältnifs mehr ftatt finden könnte. Folglich mufs auch der Gebrauch der Mittel zu einem folchen Kriege unerlaubt feyn.

2. Die Mittel, deren man fich in einem Ausrottungskriege bedient, find Meuchelmord, Giftmifcherei, Brechung der Capitulation, Anftiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. f. w. Diefe Mittel müffen fchlechterdings den Untergang derer nach fich ziehen, gegen die fie gebraucht werden. Denn fie find niederträchtig, d. h. der Feind kann fich dagegen nicht fchützen, weil fie nicht den Muth, fondern nur die Verfchlagenheit des Angreifers vorausfetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die fich derfelben bedienen, indem fie bald nicht blofs im Kriege, fondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.
Deff. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abfchn. §. 57. S. 222.

Aufser

mir, ἔξωθεν, *extra nos*, *hors de nous*. Diefer Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, nicht ich felbft, fondern von mir (dem Subject) unterfchieden (*a nobis diverfum*) ift. Das Object ift nicht zugleich das Subject; oder

2) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, fich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erftern Sinne fage ich, die Dinge an fich

vel ad plane perdendum hoftem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erftere ift der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete *Louvois* dem Churfürften. *Pufendorf. de reb. geft. Frid. Wilh. M. XVII. 71.*

find aufser mir, d. i. nicht blofs Vorftellungen meines Erkenntnifsvermögens, folglich nicht etwas von mir felbft; im andern Sinne ift das Buch, das ich lefe, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaifer Auguftus ift aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbefitz in der metaphyfifchen Rechtslehre ift der Befitz von etwas, das nicht aufser mir ift, im erftern Sinn des Worts. Der Befitz von etwas, das aufser mir ift, in der zweiten Bedeutung, ift ein empirifcher Befitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptft. §. I. S. 56.

Autokratie,

Fürftengewalt, Selbftherrfchaft, Alleinherrfchaft, αὐτοκρατορια, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrfchergewalt, die keine andre neben ihr weiter vorausfetzt.

1. Man kann fich nehmlich eine Herrfchergewalt denken, die einer andern unterworfen ift, und eine Herrfchergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erftere ift der Monarchie entgegengefetzt, die letztere der Ariftokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in folchen Erzeugungen, welche von unferm Verftande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ift ein Aggregat vieler Subftanzen aufser einander; nun beftände jene Autokratie der Materie darin, dafs diefes Aggregat die alleinige Urfache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unferm Verftande nur dadurch begriffen werden können, wenn er fich diefelben als Zwecke denkt. Dann hätte nehmlich die Materie keinen andern Herrfcher neben fich, aus deffen Verftande fich die zweckmäfsige Einrichtung deffen, was doch Zweck ift, erklären liefse; diefes ift aber widerfprechend, weil Zwecke nur durch einen Verftand möglich find, und nicht durch ein blofses Aggregat aufser einander befindlicher Subftanzen. Zweck ift das, was nur als Product einer Urfache im in-

nern Sinn vorgeſtellt werden kann; Materie iſt aber das, was bloſs im äuſsern Sinn vorhanden iſt. Folglich widerſpricht ſich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo nur Einer herrſcht, eine Autokratie weil der Herrſcher Niemand neben ſich hat, deſſen Wille mit dem ſeinigen zuſammen verbunden herrſchte; ſondern er herrſcht ſelbſt, ohne daſs, wie in der Ariſtokratie, noch mehrere dabei concurriren. In dieſem Sinne nennen ſich manche regierende Herrn Selbſtherrſcher. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie ſtatt Autokratie iſt nicht dem Begriffe der letztern angemeſſen; denn Monarchie bedeutet die höchſte Herrſchaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrſchaft. Der Autokrator hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchſte Gewalt, der erſte iſt der wirkliche Souverain, der letztere repräſentirt ihn bloſs (K. 209.).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.
Deſſ. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. §. 51. S. 209.

Autonomie

des Willens, *autonomia*, *autonomie.* Die Eigenſchaft des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens. G. 87.).

1. Die ganze practiſche Geſetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengeſetz gegeben wird, gründet ſich, in ſo fern wir dieſe Geſetzgebung an und für ſich ſelbſt betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der ſich alle Sittengeſetze müſſen ableiten laſſen. Dieſe Regel ſoll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweiſung zu ſeyn, wie wir unſre Wünſche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünſche zu thun, vielmehr fordert ſie die Aufopferung eines jeden Wunſches, der ſich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet alſo nicht auf Gegenſtände, die

wir begehren möchten, die unſern Willen zum Wollen beſtimmen könnten. Da nun auf dieſe Weiſe der Wille, in ſo fern ihn bloſs das Sittengeſetz beſtimmen ſoll, keinen Gegenſtand des Begehrens hat, ſo bleibt weiter nichts übrig, als die Form ſeines Wollens, nehmlich daſs er nicht anders wolle, als ſo, daſs es Geſetz ſei, ſo zu wollen, wie er will. Dies iſt nun der oberſte Grundſatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches ſich ſo ansdrücken läſst:

> Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Dieſe Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. ſie iſt ſo gefaſst, daſs davon keine Ausnahme gilt, daſs es kein Weſen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht ſie fähig, ein Geſetz zu ſeyn; denn ein Geſetz für den Willen iſt eine ſolche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieſes Geſetz durch den Willen, der ihm unterworfen iſt, eben ſo allgemein befolgt werden ſollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgeſetzen geſchehen; ſo kann obiges Princip auch ſo ausgedrückt werden:

> Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.

2. Die practiſche Geſetzgebung gründet ſich aber ſubjectiv (d. h. wenn wir bloſs auf das Subject Rückſicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Geſetzgebung an und für ſich) auf den Zweck dieſes Subjects. Was kann nehmlich der Wille für einen Zweck haben bei allen ſeinen Handlungen? Denn dieſer Zweck muſs auch die Regel für ſeine Handlungen beſtimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen beſtimmen ſollen, ſo fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt alſo nichts übrig, als der Menſch ſelbſt, oder er muſs ſein eigener Zweck ſeyn. Da ſich nun dieſes aber

mit jedem Menschen so verhält, so ist dieser subjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entspringt also ein andrer Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nehmlich der:

Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.

Ein vernünftiges Wesen hat nehmlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die sich denken lassen, sind nur in vernünftigen Wesen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Wesen ist nicht etwa blosses Mittel zu einem andern Zwecke, sondern Zweck an sich selbst.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide obersten Grundsätze zusammen nehmen:

a aus dem zweiten in (2), dass der Wille eines jeden vernünftigen Wesens gesetzgebend sei, weil der Grund seiner Gesetze in nichts anderm als in seiner eigenen Person liegt, nehmlich ein vernünftiges Wesen, es sei dasselbe nun selbst, oder ein andres, nie bloss als Mittel, sondern als Zweck an und für sich zu brauchen;

b. aus dem ersten in (1), dass der Wille eines vernünftigen Wesens allgemein gesetzgebend sei, weil er sich nach keinen andern Maximen zu Handlungen bestimmt, als nach solchen, durch die er wollen kann, dass diese Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Wesen geltendes) Gesetz werde.

4. Diese Idee nun von dem Willen des vernünftigen Wesens, dass er ein allgemein gesetzgebender Wille sei, und er folglich in den Gesetzen, die er befolgt, lediglich von sich selbst abhängt, heisst die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nehmlich den:

Handle nur nach demjenigen Gesetze, durch welches du dich als allgemein

gesetzgebend betrachten kannst. (M. II. 95. G. 72.).

Dieser Grundsatz heisst das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille muss hiernach als einem Gesetz unterworfen angesehen werden, von dem er sich selbst als Urheber (als gesetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht bestehen können, müssen verworfen werden. Gesetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu sagen, wenn es sein Vortheil erfordert,

so frage ich, kann diese Maxime mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung zusammen bestehen? Hier findet sich nun gleich,

a. dass es nicht die eigene Gesetzgebung ist, die das Gesetz giebt, sondern die Selbstliebe, denn der Vortheil dictirt das Gesetz;

b. dass es kein allgemeines Gesetz ist, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es sein Vortheil erfordert, soll es gelten.

Hieraus sehe ich nun, dass die Maxime kein Sittengesetz ist. Es fragt sich aber, ob sie nicht mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung bestehen kann. Da findet sich aber:

dass wenn es allgemeines Gesetz wäre, dass ein Mensch dann, wenn es sein Vortheil erforderte, die Unwahrheit sagen könnte, es einem solchen Menschen in diesem Fall gar nicht als Zweck, sondern bloss als Mittel, das seinem Vortheil dienstbar wäre, dienen würde.

Dies widerspricht aber meiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gesetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wesen, als Zweck an und für sich, betrachte. Folglich ist jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diese Eigenschaft des Willens, dass er allgemein gesetzgebend ist, schliesst bei seiner Gesetzgebung alles Interesse aus, weil sonst dieses, und nicht der Wille, das Gesetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengesetze aussagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundsatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G. 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen stehet, kann vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, s. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein anderes Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäfsig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heifst, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weifs darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne dafs ihn ein andres Warum daran knüpft, als dafs es Gesetz ist. Das Gesetz interessirt, weil es Gesetz ist, und blofs durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heifst (M. II. 96. G. 93).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht blofs wozu brauchen läfst, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es mufs aber bewiesen werden:

I. dafs gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. dafs es auch Realität habe, und kein Hirngespinst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läfst sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, dafs alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nehmlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiele auch die Regel weg; oder es müfste eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Dafs aber dieses Princip kein Hirngespinst ist, folgt

a. daraus, dafs die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nehmlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, dafs er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, dafs, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ift, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gefetzen in fich fchliefst, folglich der Wille nicht ohne Gefetze wirken kann, er fich felbft ein Gefetz feyn mufs. Das ift aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identifch ift. So find alfo die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gefetzen und unter fittlichen Gefetzen ift eins und daffelbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dafs aber diefe Freiheit kein Hirngefpinft fei, da doch in der Natur alles nothwendig ift, folgt aus dem Dafeyn der fittlichen Gefetze. Diefe find nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können alfo als moralifche Wefen nicht blofs zur Natur oder finnlichen Welt gehören, fonft müfsten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterfchied ftatt finden zwifchen gut und böfe. Folglich müffen wir als moralifche Wefen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiferne Gefetz der Nothwendigkeit nicht herrfcht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an fich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft fich nicht nehmen läfst, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die fich abweifen läfst, fondern auf das Handeln, das fich nicht auffchieben läfst, und wir müffen uns daher bei jeder moralifchen Handlung als Dinge an fich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An fich.

11. Wären wir nun blofs Glieder der intelligibeln Welt, fo wie Gott, fo würden alle unfre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäfs feyn; denn wir hätten da kein andres Gefetz, als unfer eigenes. Aber wir fchauen uns zugleich als Glieder der finnlichen Welt an, und als folche ift noch ein andres Gefetz in unfern Gliedern, wie Paulus fagt, und dadurch wird unfer eigenes Gefetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gefetz der Triebe entgegen ift, und daher follen alle unfre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäfs feyn. Diefes categorifche oder unbedingte follen giebt nun den categorifchen Imperativ der Sittlichkeit, und wir fehen nun, wie er möglich ift, nehm-

lich dadurch, daſs ein unbedingter, intelligibeler Wille durch ſein unbedingtes Geſetz den empiriſchen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen beſtimmt wird, beſchränkt und ſich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läſst ſich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Daſeyn des Sittengeſetzes einſehen, aber nicht begreifen, wie ſie möglich ſei. Denn das hieſse die Freiheit begreifen, welches unmöglich iſt, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus ſeinen Urſachen, die aber ſtets mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und aller Freiheit entgegen ſind.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II Abſch S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S. 87. III Abſchn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih. als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abſchn. — Wie iſt ein categor. Imperat. möglich. S. 111.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Geſchmacks. S. Geſchmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιωματα, *axiomata*, *axiomes*, ſind ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, ſo fern ſie unmittelbar gewiſs ſind (C. 760.); z. B. daſs drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, oder daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt.

I. Daſs zwiſchen zwei Puncten A und B nur Eine gerade Linie möglich iſt, iſt

1. ein Grundſatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in ſich, z. B. des Satzes, daſs wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB ſo auf die Seite DE fällt, daſs der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nehmlich die Seite AB der Seite DE gleich iſt; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich iſt, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, **nach obigem Grundſatze auch BC auf EF fallen muſs.** Denn zwiſchen B und C, welche zugleich die Puncte E und F ſind, iſt, nach dieſem Grundſatz, **nur Eine gerade Linie möglich**, fiele die Linie BC nun nicht auf EF, ſo müſsten nothwendig zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen den beiden Puncten ſtatt finden.

b. er iſt nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniſſen gegründet, ſondern in der unmittelbaren Anſchauung. Ich kann mir in Gedanken ſchlechterdings nicht zwiſchen den Puncten A und B zwei **verſchiedene** gerade Linien **ſinnlich** machen.

2. Dieſer Grundſatz iſt aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu verſuchen, ob es auch ſich in der Natur wirklich ſo verhält; ſondern ich weiſs es gewiſs, es iſt nicht anders möglich, und es muſs allenthalben in der Natur ſich ſo finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin verſetzt werden könnten, würde es anders ſeyn. Der Grundſatz iſt alſo **nothwendig**, denn das Gegentheil von ihm iſt nicht möglich, und er iſt **allgemein**, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich iſt er *a priori*, oder bloſs in der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Dieſer Grundſatz iſt ferner **ſynthetiſch**, d. i. das Prädicat, daſs **nur Eine** gerade Linie zwiſchen zwei Puncten **möglich** iſt, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der **beiden Puncte**, noch in dem Begriffe der **geraden Linie**, noch in der Verbindung aller dieſer Begriffe mit einander. Denn der Begriff des **Puncts** iſt, daſs er das im Raum iſt, was keine Theile hat, der Begriff der **Linie**, daſs ſie eine Länge ohne Breite iſt, und dieſe iſt **gerade**, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt ſind. Allein alle dieſe Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zuſammen etwas, woraus man folgern könnte, daſs zwiſchen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne ſich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, iſt

es nicht möglich, zu wissen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt seyn können. Ja es ist nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man sie sich noch nie sinnlich vorgestellt hätte. Hieraus folgt, dass in dem Grundsatze, von dem wir sprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, sondern dass Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die sinnliche Darstellung, wenn wir nehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Diese sinnliche Darstellung (die Construction) der geraden Linie ist das dritte vermittelnde Erkenntniss, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject synthetisch mit einander zu verbinden.

4. Dieser Grundsatz ist endlich unmittelbar gewiss, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewissheit desselben zu überzeugen, sondern ich darf mir das, was er aussagt, nur in Gedanken sinnlich vorstellen, so sehe ich gleich ein, dass es nicht anders seyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde sinnliche Darstellungen (Constructionen) als der der geraden Linie selbst.

II. In der Philosophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philosophie ist die Vernunfterkenntniss nach Begriffen, aber nicht nach sinnlichen Darstellungen *a priori* (Constructionen). Nun lassen sich zwei Begriffe nicht synthetisch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniss. Dieses dritte vermittelnde Erkenntniss kann aber nicht etwa auch ein Begriff seyn, denn dieser Begriff würde doch wieder etwas voraussetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verursachte, dass er nicht für ein Hirngespinst, sondern für einen Gedanken anerkannt werden müsste, der einen wirklichen Gegenstand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiss, sondern erst vermittelst des Gegenstandes, auf den sich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philosophie hat nun zwar auch synthetische Grundsätze *a priori*, aber sie unterscheiden sich von

den Axiomen dadurch, dafs fie nicht unmittelbar gewis find, z. B. der Satz: alles, was gefchieht, hat feine Urfache. In diefem Satze liegt auch das Prädicat Urfache nicht in dem, was gefchieht, auch ift die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich ift es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Urfache vorausfetzen) davon abgeleitet werden, ein fynthetifcher Grundfatz *a priori*. Allein das dritte, worauf fich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, ift, dafs in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weife beftimmt werden mufs. Da alles, was gefchieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas anderm hergehet, und auch unfre Wahrnehmungen auf einander folgen, fo würden wir nicht unfre (fubjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Befchaffenheiten auf einander unterfcheiden können, und nicht wiffen, ob B auf A wirklich, oder nur in unfrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig beftimmt würde. Das gefchieht nun durch den Begriff der Urfache und Wirkung, indem das, was ich Urfache nenne, nichts anders als die Vorftellung von etwas ift, was nothwendig vor etwas anderm hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Urfache folgt. Ich erkenne alfo die Gewifsheit jenes philofophifchen Grundfatzes aus der Nothwendigkeit deffelben, wenn ich Erfahrung und fubjective Wahrnehmung von einander foll unterfcheiden können. Folglich kann ich einen folchen Grundfatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discurfive Grundfätze, oder folche, die fich auf Begriffen gründen, find alfo ganz etwas anders, als intuitive Grundfätze, oder folche, die durch unmittelbare Anfchauung erkannt werden. Die letztern find Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundfätze erklären. Die Axiomen find ohne allen Beweis gewifs, man darf fich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorftellen. Die discurfiven Grundfätze aber erfordern jederzeit noch eine befondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundfatzes kann nehmlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn sonst wäre er ein Lehrsatz und jener höhere Satz der Grundsatz. Der Grundsatz aber ist ja derjenige Satz, der aller Erkenntniss seines Gegenstandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch subjectiv bewiesen, d. h. gezeigt werden, dass ohne ihn die Erkenntniss des Gegenstandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich seyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (subjectiven) Folge im Gemüthe zu unterscheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphysischen) Grundes. Ein solcher Beweis heisst die Deduction des Grundsatzes, und ist nöthig, weil sonst der Grundsatz falsch und erschlichen seyn könnte (M. I. 213. C. 188.). Die Axiomen oder mathematischen Grundsätze sind also evident, d. i. anschauend gewiss, die discursiven oder philosophischen Grundsätze sind zwar auch gewiss, aber doch nicht so einleuchtend, wie die Axiomen, s. Apodictisch. Man drückt die evidente Gewissheit eines Axioms gemeiniglich damit aus, dass man sagt, es ist so gewiss, als zweimal zwei vier ist. Das kann man aber von keinem synthetischen Satze der reinen aber transscendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, sagen. Dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, ist wohl nicht so einleuchtend gewiss, als dass 2 mal 2 vier ist, sonst hätte es Hume nicht bezweifelt.

4. Die Philosophie hat also keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundsätze so schlechthin gebieten, sondern muss jederzeit ihre Wahrheit deduciren, wenn sie dieselben so gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, dass Jedermann diesen Gebrauch ihr zugestehen soll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anschauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieses Princip ist selbst kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieses Princip soll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anschauungen beruhet, so wie diese wieder auf Axiomen beruhen, muss die Transscendentalphilosophie, d. i. die Philosophie von der Möglichkeit der Er-

kenntniſs *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II. Hauptſt. S. 188. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anſchauung,

axiomata intuitionis, *axiomes d'intuition.*

1. Sie ſind wahre Axiomen (ſ. den vorhergehenden Artikel); nehmlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelſt der Conſtruction, in der Anſchauung des Gegenſtandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daſs zwei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einſehe, wenn ich mir drei Puncte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken ſinnlich vorſtelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philoſophen (man ſ. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundſatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundſätze iſt. Die unmittelbare Gewiſsheit eines Grundſatzes kann nehmlich entweder auf der Conſtruction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im erſten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Princips überhaupt (im weitern Sinne des Worts, ſ. Anfang) oder eines discurſiven oder philoſophiſchen Grundſatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anſchauung angegeben, oder den philoſophiſchen Grundſatz aufgeſtellt, nach welchem alle Axiomen der Anſchauungen für die ganze Natur gültig ſind. Es heiſst:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen.

ſollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heiſsen:

Alle Erſcheinungen ſind, als Anſchauungen im Raum und in der Zeit, extenſive Gröſsen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will ſagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir ſinnlich wahrnehmen, muſs immer als eine ausgedehnte Gröſse wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine finnliche Vorftellung vorkommen, welche nicht fo befchaffen wäre. Die philofophifchen Grundfätze unterfcheiden fich nun dadurch von den Axiomen, dafs fie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (f. den vorhergehenden Artikel Axiomen); fo auch diefer.

4. Diefe Deduction ift nun folgende: Alle Erfcheinungen enthalten eine Anfchauung in Raum und Zeit, denn Erfcheinung ift der unbeftimmte Gegenftand, der unfre Sinnlichkeit fo afficirt (f. Afficiren), dafs dadurch eine Anfchauung deffelben entfpringt, die allein unter den Bedingungen der Anfchauungen, Raum und Zeit, möglich ift. Raum und Zeit find aber extenfive Gröfsen, folglich müffen alle Erfcheinungen, als Anfchauungen in Raum und Zeit, extenfive (ausgedehnte) Gröfsen feyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erfcheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (f. Aggregat) angefchauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Gröfsen, z. B. der intenfiven, fondern nur bei denen ift, die uns extenfiv als folche vorgeftellt und apprehendirt werden (f. Apprehenfion). Unter dem Begriff einer extenfiven (ausgedehnten) Gröfse ift nehmlich eine folche zu verftehen, in welcher die Vorftellung der Theile die Vorftellung des Ganzen möglich macht, und alfo nothwendig vor diefer hergehet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, fo klein fie auch fei, vorftellen, ohne fie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererft diefe Anfchauung zu verzeichnen. Eben fo ift es auch mit jeder, auch der kleinften Zeit bewandt. Ich denke mir darin den fucceffiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine beftimmte Zeitgröfse erzeugt wird.

6. Wir können alfo keine Erfcheinungen anfchauen, als fo, dafs die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Gröfse überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239. C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie finnliche Anfchauung *a priori* allein möglich ift, oder die Bedingungen derfelben, oder wie allein das reine Bild (Schema) der äufsern Er-

ſcheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns alſo in der Erfahrung nichts vorkommen, was ſich nicht nach dieſem Axiom richten müſste, eben ſo iſt es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein. Das ſind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quanta*) als ſolche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anſchauung, allein Schultz hat dieſe Axiomen erſt nachher entdeckt (ſ. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219.). Man ſehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf dieſem Grundſatze (3) beruhet alſo die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt, die alle ihre Sätze *a priori* behauptet, auf Gegenſtände der Erfahrung gehen; wie iſt es möglich, daſs in der Erfahrung ſich alles ſo finden muſs, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenſtände der Erfahrung ſind ja nicht Dinge an ſich, die unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen vorhanden ſind, ſondern Erſcheinungen oder ſinnliche Vorſtellungen, auf die ſich am Ende alles unſer Denken beziehet. Dieſe ſinnlichen Vorſtellungen müſſen ſich aber nach den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens richten, und angeſchauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anſchauungen, als ſolche, welche der Verſtand ſich als ausgedehnte Gröſsen denkt, folglich müſſen auch alle Erſcheinungen ſowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt ſeyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt unterworfen ſeyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. S. 202. ff.
Deſſ. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der erſten Abtheilung.

Erklärung

der

im Texte und im Register gebrauchten Buchstaben.

C. bedeutet Critik der reinen Vernunft.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphys. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erster Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Critik der practischen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena.
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants sämmtliche kleine Schriften. Königsb. und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Critik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädisches Wörterbuch der crit. Philos.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchstaben zeigen die Seitenzahlen, bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig.	1.	zu	S. 44. 207.
—	2.		70.
—	3.		97.
—	4.		97.
—	5.		97.
—	6.		99.

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig. 10. S. 447. stehet auf der Kupfertafel zur zweiten Abtheilung.

Regiſter

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

C. Vorrede erſte Ausgab. 12. W. 85.
C. Vorr. zweite Ausg. VIII. W. 359.
C. 1, W. 2. 10.
. 2, . 1.
. 3, . 12.
. 4, . 14.
. 5, . 15.
. 6, . 18.
. 7, . 18.
. 10, . 190.
. 15, . 200.
. 19, . 384. 385. 389.
. 20(*). . 391.
. 21, . 392.
. 22, . 392. 393.
. 23, . 393. 394.
. 27, . 354.
. 29, . 254. f.
. 31-37, . 78.
. 32, . 85.
. 33, . 85.
. 34, . 89 265.
. 35, . 78. 409.
. 36, . 39. 79.
. 41, . 256. 317.
. 42, . 132 *).
. 43, . 272.
. 44, . 80. 132 *). 134.
. 50, . 154. 269.
. 51, . 40. 270.
. 58, . 79.
. 59, . 80.132 *). 261.
. 60, . 20. 81. 85.
. 61, . 82.
C. 62, W. 83.
. 63, . 83.
. 64, . 85.
. 65, . 409.
. 67, . 259.
. 68, . 322. 329. 330.
. 71, . 262.
. 72, . 270. 272.
. 73, . 271.
. 74, . 262.
. 75, . 272.
. 76, . 77.
. 77, . 40.
. 79, . 282.
. 89, . 36. 122.
. 92, . 76. 263.
. 93, . 263.
. 95, . 64.
. 101, . 318.
. 104, . 139.
. 105, . 366.
. 107, . 36.
. 108, . 37.
. 125, . 261.
. 131 f. . 324.
. 133, f. . 325.
. 135, . 326.
. 137, . 22. 327.
. 138. f. . 325. 327.
. 155*) . 411.
. 160, . 332, 333.
. 162, . 330.
. 179, . 155.
. 180, . 155.
. 185, . 451.
. 189, . 195.
. 190, . 197.
. 191, . 198.
. 199, . 319.

C. 202, W. 329. 451. 452. 453.
. 203, . 453.
. 204, . 453.
. 213, . 15.
. 218, . 156.
. 219, . 332. 368.
. 220, . 163.
. 222, . 141. 149.
. 224, . 46. 167.
. 225, . 167.
. 227, . 168.
. 228, . 168.
. 229. . 46.
. 230, . 49.
. 231, . 224.
. 232, . 226.
. 233, . 171.
. 234, . 171.
. 235, . 333.
. 236, . 173.
. 237, . 333.
. 240, . 182.
. 243, . 171.
. 244, . 179. 183.
. 245, . 173.
. 247, . 180.
. 249, . 181.
. 252, . 178.
. 253, f. . 44. 179.
. 254, . 178
. 256, . 184. 186.
. 258, . 186. 188.
. 259, . 189.
. 281, . 44.
. 283, . 173.
. 298, . 265.
. 306, . 134
. 307, . 131. 136.
. 310, . 140.
. 312, . 263.
. 316, . 130,
. 323, . 263.
. 326, . 130.
. 356, . 206.
. 358, . 210.
. 362. . 210.
. 365, . 215.
C. 377, W. 273.
. 379, . 215.
. 380, f. . 38.
. 393, . 101.
. 398, . 288.
. 403, . 240. 241.
. 448, . 299.
. 450, . 300.
. 451, . 301.
. 452, . 301.
. 454, . 290.
. 455, . 290.
. 456, . 291.
. 462, . 291.
. 463, . 291.
. 465, . 38.
. 470, . 374.
. 472, . 292.
. 473, . 292.
. 480, . 292.
. 481, . 292.
. 482, . 38.
. 486, . 43.
. 502. . 354.
. 503. . 354.
. 537, . 217.
. 543, . 217.
. 544. . 218.
. 548, . 292.
. 549, . 293.
. 550, . 293.
. 551, . 293.
. 552, . 293.
. 576, . 233.
. 581, . 294.
. 588, . 294.
. 656, . 125.
. 674, . 320.
. 685, . 90.
. 687, . 91.
. 688, . 94. 95.
. 689, . 96.
. 690, . 99.
. 692, . 102.
. 708, . 220.
. 725, . 282.
. 755 *), . 414.

C. 760, W. 101. 447.
. 762, . 75.
. 763, . 75.
. 764, . 321.
. 768, . 301.
. 786, . 399.
. 832, . 220.
. 833, . 220.
. 860, . 352.
. 861, . 353. 369.
. 862, . 369.
. 863, . 353.
. 869, . 282.
. 877, . 278.

E. 26, W. 42.
. 41, ff. . 141.
. 56, . 134.
. 68, . 20. 231.

G. 14. W. 69.
. 16, . 51.
. 17, . 221.
. 20, . 56.
. 30, . 408.
. 32, . 282.
. 38, . 69.
. 38 *), . 234.
. 47, . 254.
. 50 *), . 222.
. 63, . 254.
. 70, . 442. 443.
. 71, . 444.
. 72, . 444.
. 79, . 445.
. 87, . 440. 445.
. 93, . 444.
. 97, . 446.
. 98, . 440.
. 111, . 447.

K. 45. W. 247.
. 56, . 438. f.
. 71, . 296.
. 77, . 335.
. 98, . 231. 232.
. 102, . 252.

K. 106, W. 125.
. 114, . 125.
. 120, . 246. 247.
. 135, . 251.
. 145, . 247.
. 209, . 358. 440.
. 222, . 237. f.

M. I, 1, W. 2. 3. 10.
. 2, . 2. 5.
. 3, . 14. 16.
. 4, . 5.
. 5, . 14. 16.
. 6, . 12.
. 7, . 14.
. 8, . 18.
. 9, . 18.
. 11, . 192.
. 16, . 200.
. 17, . 200.
. 21, . 385.
. 22, . 389.
. 24, . 392.
. 25, . 392.
. 26, . 393.
. 27, . 393.
. 28, . 394.
. 38, . 78.
. 39, . 39. 79.
. 63, . 40.
. 69, . 80.
. 70, . 80.
. 71, . 81.
. 72, . 82.
. 73, . 83.
. 74, . 83.
. 79, . 272.
. 84, . 40.
. 120, . 37.
. 121, . 37.
. 149, . 326.
. 153, . 325.
. 154, . 325.
. 172, . 332. 333.
. 213, . 451.
. 215 . 195.
. 216, . 196.

M. I. 217. W 107.
. 218. . 197.
. 219, . 198.
. 236, . 452. 453.
. 237, . 453.
. 239, . 453.
. 256, . 159.
. 259, . 163.
. 262, . 164.
. 264, . 47.
. 265, . 47. 165.
. 270, . 224.
. 271, . 224.
. 272, . 225.
. 273, . 226.
. 275, . 171.
. 276, . 171.
. 278, . 173.
. 279, . 173.
. 283, . 182. 272.
. 285, . 171.
. 287, . 179.
. 288, . 183.
. 289, . 173.
. 291, . 180.
. 292, . 181.
. 294, . 178.
. 395, . 45. 178.
. 297, . 44. 179.
. 303, . 184.
. 304, . 186.
. 305, . 186.
. 306, . 188.
. 307, . 189.
. 350, . 134.
. 352, . 136.
. 360, . 202.
. 398, . 208.
. 399, . 209.
. 400, . 209.
. 401, . 209.
. 402, . 210.
. 407, . 210.
. 410, . 211.
. 411, . 212.
. 412, . 211.
. 413, . 214.

M. I. 427 W. 215.
. 428. . 216.
. 429, . 38.
430, . 39
. 501, . 299.
. 502, . 299.
503, . 300.
. 505, . 300.
. 506, . 301.
. 507, . 290.
. 508, . 290.
. 509, . 290.
. 510, . 290.
. 511, . 291.
. 512, . 291.
. 519, . 291.
. 520, . 291.
. 522, . 291.
. 523, . 291.
. 524, . 291.
. 530, . 291.
531, . 291.
. 532, . 291.
. 533, . 291.
. 540, . 292.
. 541, . 292.
. 540, . 292.
. 604, . 214.
. 605, . 214.
. 606, . 214.
. 616, . 217.
. 617, . 217.
. 624, . 217.
. 625, . 218.
. 626, . 217.
. 631, . 292.
. 633, . 293.
. 635, . 293.
. 637, . 293.
. 638, . 293.
. 670, . 294.
. 678, . 294.
. 741, . 83.
. 811, . 93. 94.
. 813, . 96.
. 815, . 101.
. 816, . 102.

M. I. 1001. W. 352.

M. II. 31. W. 221.
. 44. . 221.
. 91, . 442.
. 92, . 443.
. 93, . 444.
. 94, . 444.
. 96, . 443. 444.
. 107, . 445.
. 116, . 445.
. 128, . 446.
. 144, . 447.
. 323, . 295.
. 324, . 295.
. 325, . 295.
. 326, . 295.
. 450, . 237.
. 452, . 237.
. 453, . 248.
. 454, . 238.
. 456, . 237.
. 457, . 237.
. 461, . 235.
. 462, . 235.
. 463, . 235.
. 464, . 85.
. 465, . 239.
. 510, . 85.
. 737, . 296.
. 738, . 296.
. 739, . 296.
. 740,46. . 297.
. 749. 2, . 85.
. 765, . 273.
. 835, . 297.
. 836, . 297.
. 841, . 298.
. 889-91 . 298.
. 902, . 336.
. 907, . 335.

N. 34. W. 302.
. 52. . 302.
. 53 . 304.
. 54 . 305.
. 59. . 306.

N. 60, W. 306.
. 61, . 308.
. 63, . 312.
. 67, . 312.
. 68, . 312.
. 70, . 313.
. 71, . 313. 381.
. 72, . 316.
. 95, ff. . 403. 404.
. 96 98, . 408.
. 100, . 373.
. 101, . 374. 376. 378.
. 104, . 381.
. 116, . 391.
. 117, . 328.
. 119, . 391.
. 121, . 391.

P. 18. W. 354.
. 22, . 321.
. 23, . 321.
. 58, . 445.
. 59, . 446.
. 83, . 223.
. 126, . 159. 69.
. 133, . 57. 254. f.
. 134, . 58. 60.
. 125, . 58. 60.
. 136, . 58.
. 137, . 57, 58.
. 138, . 54. 57.
. 139, . 54. 57.
. 140, . 254. f.
. 141, . 54.
. 142, . 54.
. 143, f. . 55.
. 144, . 60.
. 145, . 61.
. 146, . 61.
. 147, . 61. 63.
. 148, . 63.
. 149, . 63.
. 150, . 63. 64.
. 151, . 64.
. 152, . 64.
. 158, . 58.
. 176, . 154.

P. 176. W. 154.
. 204, . 295.
. 205, f. . 295.
. 225, . 396.
. 244, . 382.
. 246, . 282.
. 253, . 202.
. 254, . 228.

Pr. 24. W. 190.
. 25, . 201.
. 30, . 190.
. 31, . 193.
. 33, . 391.
. 41, . 385.
. 42, . 388.
. 43, . 389.
. 47, . 392.
. 49, . 319.
. 52-71. . 85.
. 62, . 133*).
. 89, . 17.
. 91, . 453.
. 96, . 156.
. 104, . 141.
. 105, . 141.
. 112, . 4.
. 118, . 367.
. 119, . 367.
. 136, . 38.
. 173, . 282.
. 174, . 282.
. 205, . 140.

R. 10. *), W. 66.
. 11, . 65.
. 13, . 242.
. 14, . 243.
. 15, . 243 244.
. 16, . 244 245.
. 17, . 246.
. 18, . 242.
. 47*), . 431.
. 49-64. . 247-50.
. 81*), . 285.
. 95, . 125.
. 106, . 437.

R. 107, W. 437.
. 157, ff. . 432.
. 161, f. . 433.
. 162, 419. 426.
. 164, f. . 435.
200*), 282.
. 229, . 107. 108.
. 250, . 110.
. 257, . 286.
. 359*), . 287.
. 260, . 111. 204. 287.
. 262, . 111.
. 263, . 111.
. 264, . 112.
. 267, . 31.
. 270, . 112. 115.
. 271, . 116.
. 273, . 116.
. 275, . 117. 399.
. 276, . 117.
. 278, . 118.
. 279, . 248.
. 281, . 118.
. 282, . 119.
. 283, . 119.
. 284*), . 120.
. 286, . 120.
. 286*), . 205.
. 296, . 115.
. 307, . 204.
. 308*), . 205.

U. XVII. W. 328.
. 7, . 233.
. 9, . 336.
. 10. . 237.
. 11, . 438.
. 14, . 254. f.
. 15, . 69. 237.
. 16, . 56. 57.
. 18, . 235.
. 20. . 235.
. 23, . 85.
. 24, . 128.
. 25, . 129.
. 87, . 334.

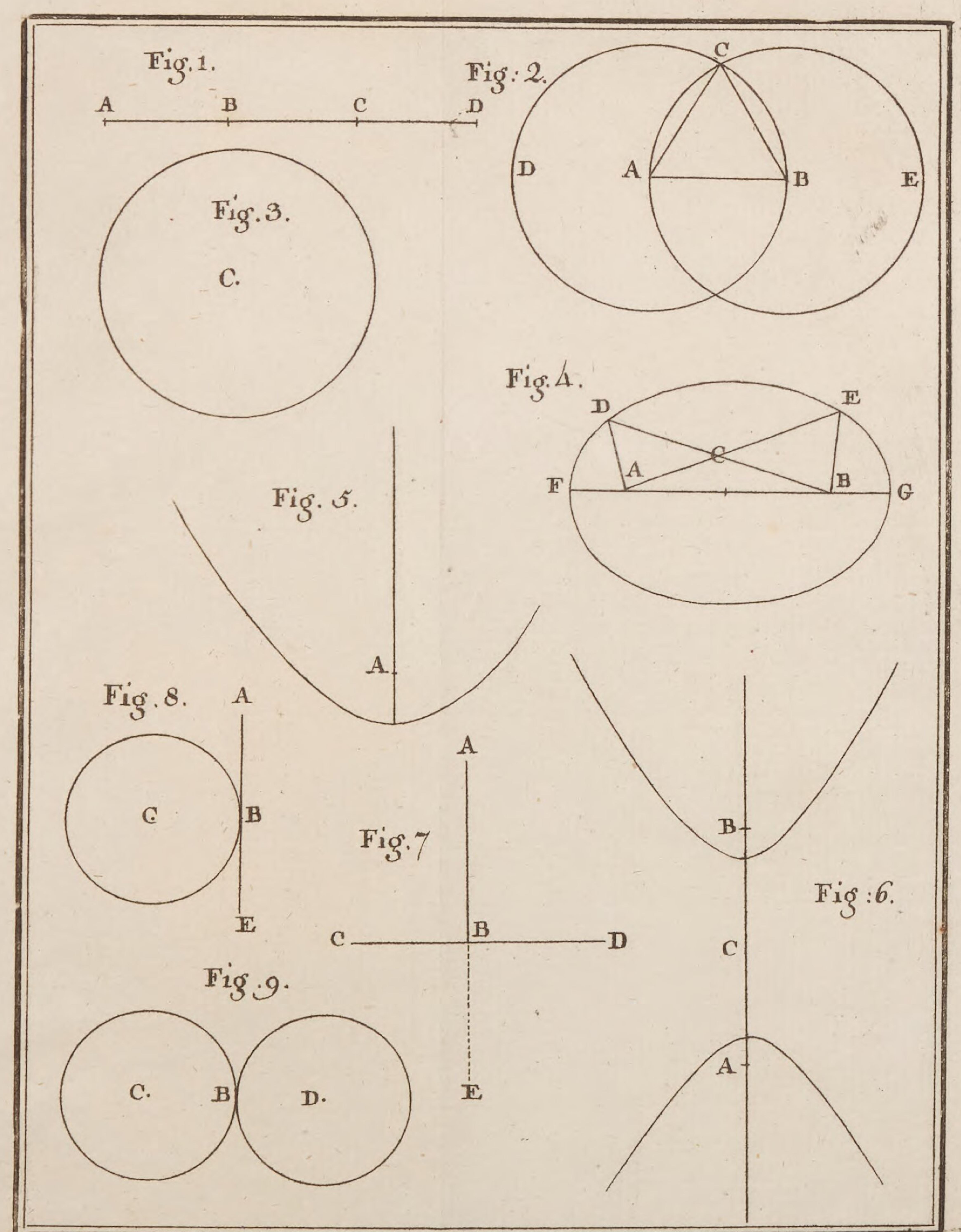
U. 95, W. 69.
. 96, . 67.
. 113, . 240.
. 121, . 188.
. 158, . 20.
. 201, . 361.
. 225, . 241.
. 234, . 296.
. 238, . 250.
. 249, . 273.
. 269, . 152.
. 313. f. . 297.
. 317, f. . 298.

U. 369, W. 335.
. 371, . 336.
. 372, . 440.
. 379, . 398.
. 385, . 335. 336.
. 443, . 282.
. 448, . 150. 151.
. 450, . 152.

Z. 12. W. 276. 437. f.
. 13, . 276.
. 14, . 277.
. 25, . 355. 440.

Folgende gröſstentheils, nicht dem ſorgfältigen Corrector, ſondern dem Abſchreiber des Manuſcripts zuzurechnende Fehler, ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzuſehen.

Seite 1	Zeile 9	ſtatt hinten lies hinter.
— 40	— 3	von unten, ſt. La Nie l. Locke.
— 42	— 4	ſt. von l. vor.
— 43	— 14	von unten, ſt. a l. C.
— 75	— 8	— — ſt. Affinität l. S. Affinität.
— 80	—	Ueberſchrift. ſt. Acſthetik l. Aeſthetik.
— 83	— 15	von unten, ſt. 741 l. 74.
— 87	— 22	ſt. ſie l. ihn.
— 97	— 8	ſt. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117	— 7	von unten, ſt. Verletzung l. Verſetzung.
— 119	— 3	— — ſt. Sürrogat l. Surrogat.
— 121	— 14	ſt. C. S. 89. 4 l. C. 89, 4.
— 127	— 11	ſt. objectiv l. ſubjectiv.
— 130	— 2	von unten, ſt. kounte l. könnte,
— 134	— 8	des Textes von unten ſt. (15 l. (Analogie, 15.
— 161	— 16. 17.	ſt. das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der l. das iſt eine Verknüpfung zwiſchen beiden.
— 164	— 11	von unten, ſt. nun l. nur.
— 165	— 10	— — ſt. Aber l. Allein.
— —	— 1	— — ſt. oder ſich l. oder die ſich.
— 166	— 8	ſt. von l. bei.
— 172	— 11	von unten, ſt. ſtimmt mit l. ſtimmt dann mit.
— 183	— 1	— — ſt. P. l. Pr.
— 233	— 17	ſt. 21 l. U.
— 386	— 15	von unten, ſt. P. l. Pr.
— 388	— 4	ſt. P. l. Pr.
— 393	— 3	von unten ſt. 127 l. I, 27.
— 396	— 10	— — ſt. Pr. l. P.
— 408	— 16	ſt. K. l. N.
— 439	— 17	von unten, ſt. Ariſtokratie l. Autokratie.
— 447	— 5	ſt. III l. 111.
— —	— 6	von unten, ſt. Fig. 7. l. Fig. 10.


Fig. 1.
A B C D
Fig: 2.
C
D A B E
Fig. 3.
C.
Fig. 4.
D E
A C B
F G
Fig. 5.
A.
Fig. 8. A
C B
E
Fig. 7
A
C B D
E
Fig: 6.
B
C
A
Fig. 9.
C. B D.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erlä uterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: 1,1

(1797)

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916237-5